

История РЕЛИГИИ



ВЫСШАЯ ШКОЛА

История РЕЛИГИИ



Под общей редакцией
профессора И.Н.Яблокова

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ,
ИСПРАВЛЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ

*Допущено УМО
классических университетов России,
отделение по истории, философии,
политологии, религиоведению
Министерства образования РФ
в качестве учебника для студентов
высших учебных заведений*



Москва
«Высшая школа» 2004

УДК 2
ББК 86.2
И 90

Редакционная коллегия:

канд. ист. наук *Ф. М. Азамба*, д-р филос. наук *К. И. Никонов*, д-р филос. наук
З. А. Тажуризина, д-р филос. наук *И. Н. Яблоков* (руководитель коллектива)

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Ф. Г. Овсиенко*; доктор исторических наук, профессор *А. М. Родригес*

И 90 **История религии . В 2 т. Т. 1. Учебник / В. В. Винокуров, А. П. Забияко, З. Г. Лапина и др.; Под общей ред. И. Н. Яблокова. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Высш. шк., 2004. — 464 с.**

ISBN 5-06-004507-2

В первом томе двухтомной «Истории религии» на богатом этнографическом, религиоведческом материале авторы раскрывают исторический процесс развития религии от зарождения архаичных форм религиозности и племенных культов до формирования религий древних цивилизаций и национальных религий: индуизма, митраизма, зороастризма, даосизма, конфуцианства, иудаизма и др.

Для студентов, аспирантов и преподавателей вузов, преподавателей и учащихся старших классов, лицеев гуманитарного профиля, всех интересующихся вопросами религиоведения.

УДК 2
ББК 86.2

Учебное издание

**Винокуров Владимир Васильевич, Забияко Андрей Павлович,
Лапина Зинаида Григорьевна и др.**

Под общей редакцией Яблокова Игоря Николаевича

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Том 1

Руководитель редакции ГСЭЛ *Г. Н. Усков*. Ведущий редактор *О. В. Кирьязов*. Художники *В. Н. Хомяков, А. В. Горохова*. Художественный редактор *Ю. Э. Иванова*. Технический редактор *Л. А. Овчинникова*. Корректор *О. Н. Шебашова*. Компьютерная верстка *Г. А. Шестакова*.
Оператор *М. Н. Паскарь*

Лицензия ИД № 06236 от 09.11.01. Изд. № РИФ-201. Подп. в печать 20.10.03. Формат 60×88¹/₁₆. Бум. офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Объем 28,42 усл. печ. л. 28,42 усл. кр.-отт. Тираж 7000 экз. Заказ № 3404.

ФГУП «Издательство «Высшая школа», 127994, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., д. 29/14.

Тел: (095) 200-04-56. E-mail: info@v-shkola.ru <http://www.v-shkola.ru>

Отдел реализации: (095) 200-07-69, 200-59-39, факс: (095) 200-03-01.

E-mail: sales@v-shkola.ru

Отдел «Книга-почтой»: (095) 200-33-36. E-mail: bookpost@v-shkola.ru

Факс: 200-03-01, 200-06-87 E-mail: v.shkola@relcom.ru <http://www.v-shkola.ru>

Набрано на персональных компьютерах издательства.

Отпечатано на ФГУП ордена «Знак почета» Смоленская областная типография им. В.И. Смирнова, 214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

ISBN 5-06-004507-2 (т. 1)

ISBN 5-06-003789-4

© ФГУП «Издательство «Высшая школа», 2004

Оригинал-макет данного издания является собственностью издательства «Высшая школа», и его репродуцирование (воспроизведение) любым способом без согласия издательства запрещается.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Во многих учебных заведениях России — университетах, институтах, колледжах, гимназиях, общеобразовательных школах — преподаются различные религиоведческие дисциплины, среди которых наиболее востребована история религии. Двухтомник учебника «История религии» выходит вторым изданием. Его содержание соответствует программам преподаваемого курса в образовательных учреждениях разного уровня, в нем нашли отражение результаты фундаментальных исследований, проведенных в последние годы как в отечественной, так и зарубежной науке. Первое издание книги получило положительные оценки научной и педагогической общественности; в то же время были высказаны пожелания и замечания, которые авторы с благодарностью приняли и учли при подготовке второго издания. Общая структура и последовательность изложения сохранены, хотя в ряд разделов внесены существенные исправления и дополнения. Распределение материалов в двух томах себя оправдало и с точки зрения содержания, и с точки зрения удобства для читателя.

Учебник подготовлен кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова совместно с учеными исторического отделения Института стран Азии и Африки при МГУ им. М. В. Ломоносова, других подразделений университета и других вузов страны.

Учебник предназначен для студентов и преподавателей вузов, он может оказать помощь учащимся колледжей, гимназий, школ, а также всем, интересующимся проблемами истории религии.

Первый том открывается «Введением», которое содержит изложение ряда методологических вопросов истории религии: о месте истории религии в системе религиоведческого и исторического знания, о предмете истории религии, о методах исследования в религиоведении, в том числе в истории религии, о соотношении формационного и цивилизационного подходов к изучению истории религии, о приемах объяснения и понимания религиозных явлений и процессов. Раскрываются проблемы определения религии, исторические типы религий, функции и роль религии. Выявляется связь различных историко-религиозных явлений с социокультурными особенностями тех или иных стран и регионов.

В первом томе рассматриваются проблемы происхождения религии, ранние формы верований и культа в первобытном обществе, автохтонные религии Африки, Америки, Океании, Австралии, религии в Древнем Мире, впоследствии

ушедшие с исторической арены, а затем народностно-национальные религии, которые существуют и поныне.

Авторы первого тома: «Предисловие» и «Введение» — д-р филос. наук И. Н. Яблоков; раздел «Проблема происхождения религии. Ранние формы верований и культа» — канд. филос. наук А. Н. Красников; раздел «Автохтонные религии Африки, Америки, Океании, Австралии» — канд. филос. наук Е. В. Рязанова; раздел «Религия в Древнем Египте» — канд. филос. наук В. В. Винокуров; разделы «Религия в Древней Месопотамии», «Религия в Древней Сирии и Финикии», «Митраизм» — д-р филос. наук З. П. Трофимова; разделы «Религия в Древней Греции», «Религия в Древнем Риме», «Религия древних кельтов», «Религия древних германцев», «Религия славян» — д-р филос. наук А. П. Забияко; разделы «Религия протоиндийской цивилизации. Ведическая религия. Брахманизм», «Индуизм» — канд. истор. наук А. М. Дубянский; раздел «Джайнизм» — канд. истор. наук М. Г. Мокринский; раздел «Сикхизм» — канд. истор. наук А. В. Бочковская; раздел «Зороастризм» — канд. истор. наук В. Н. Зайцев; «Парсизм» — канд. истор. наук Б. А. Иванов; раздел «Манихейство» — д-р филос. наук К. И. Никонов, д-р филос. наук З. А. Тажуризина; раздел «Даосизм» — канд. истор. наук А. О. Милянчук; раздел «Конфуцианство» д-р истор. наук З. Г. Лапина; раздел «Синто» — д-р истор. наук Г. Б. Навлицкая; раздел «Иудаизм» — канд. истор. наук А. В. Крылов.

ВВЕДЕНИЕ

Слова «история религии»¹ употребляются в двух смыслах: для обозначения протекающих во времени процессов развития и изменения религий и для названия отрасли знания, изучающей эти процессы. С учетом сложившейся в исторической науке периодизации развития общества можно говорить о процессах развития и изменения религий в первобытном обществе, в Древнем мире, в Средние века, в Новое время, в Новейшее время.

Сбор исторического материала, исторические знания о религии являются столь же древними, как и описание истории общества, но превращение истории религии в относительно самостоятельную научную дисциплину происходит в Новое время. Историческая наука, делая предметом изучения историю различных областей культуры, обращается и к исследованию религии. С возникновением религиоведения как области научного знания история религии стала одним из важных его разделов.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Религиоведение как относительно самостоятельная отрасль знания складывалась начиная с XIX века, хотя религиоведческие знания — философские, теологические, исторические, психологические и др. — накапливались в течение веков. Оно вычленялось на стыке онтологии и теории познания, социальной философии и философии истории, культурологии, истории философии, этики, эстетики, социологии, психологии, лингвистики, политологии, всеобщей истории, этнологии, археологии и других наук. С этим связано содержание, строение и структура

¹ Термин «история» — от греч. *ἱστορία* — расспрашивание, распрос, исследование; рассказ; знание, наука. Об этимологии слова «религия» см. ниже.

религиоведческого знания. Ныне предметом религиоведения являются закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее многообразные феномены, как они представляли в истории общества, взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры. Оно изучает религию на уровне общества, групп и личности. В религиоведении выделяют ряд разделов, основными из которых являются: философия, социология, психология, феноменология, история религии.

Существует точка зрения, согласно которой философия религии должна рассматриваться за пределами религиоведческого знания. По существу это означает, что, с одной стороны, религиоведение фактически отрывают от философии, от философского мировоззрения и методологии, а, с другой стороны, не признается религиоведческое содержание философии религии. Такое «разведение» философии религии и религиоведения обедняет содержание религиоведческого знания.

Философия религии является базовым разделом религиоведения; она разрабатывает наиболее общие понятия и концепции объекта. Философия в ходе своего развития всегда делала предметом рассмотрения религию (хотя, конечно, у разных мыслителей, в разных философских направлениях степень разработки указанной проблемы неодинакова); осмысление религии было составной частью историко-философского процесса. Экспликация философии религии как специальной предметной области философствования происходит в XVII—XIX вв. благодаря трудам нидерландского философа Б. Спинозы (1632—1677), английского философа Д. Юма (1711—1776), французского философа П. А. Гольбаха (1723—1789), немецкого философа И. Канта (1724—1804), немецкого протестанского теолога и философа Ф. Шлейермахера (1768—1834), немецких философов И. Г. Фихте (1762—1814), Ф. В. Шеллинга (1775—1854), Г. В. Ф. Гегеля (1770—1831), Л. А. Фейербаха (1804—1872), К. Маркса (1818—1883), Ф. Энгельса (1820—1895), Э. Гартмана (1842—1906), голландского теолога и историка религии К. П. Тиле (1830—1902), датского теолога и философа С. Кьеркегора (1813—1855), русского философа В. С. Соловьева (1856—1900) и др.

В XX веке проблемы религии получают разработку в сочинениях ряда выдающихся представителей различных направлений философии. Содержание философии религии образуют философские понятия и концепции данного объекта. Эти концепции многообразны, интерпретация религии в них осуществляется под углом зрения какого-то субординирующего принципа — натурализма, материализма, экзистенциализма, прагматизма, позитивизма, аналитической философии, философской антропологии, персонализма, неотомизма и т. д.

В современном религиоведении в качестве проблемных областей философии религии отмечают такие, как: 1) проблема статуса самой

философии религии в общей системе философских, религиоведческих и иных знаний, специфики философского осмысления религии, решение вопроса о философских методах постижения объекта и др. (круг метапроблем по отношению к самой философии религии, проблем философии философии религии); 2) вопросы особенностей и структуры религиоведческого знания, закономерностей его развития, места религиоведения в ряду других наук (круг метапроблем по отношению к религиоведению как отрасли знаний); 3) анализ различных (многообразных) вариантов раскрытия сущности религии, нахождения возможных принципов подхода к ее определению, наконец, формулирование философского определения понятия религии; 4) проблема онтологических основ религии в бытии Космоса, планеты Земля, человечества, этноса, отдельного человека и т. д., анализ гносеологических предпосылок религии; 5) изучение особенностей процессов познания в религиозном сознании (своеобразия субъекта, объекта, форм и результатов познания); 6) исследование религиозного мировоззрения, разных его типов и видов, религиозных верований, понятий, представлений, суждений, высказываний, структур умозаключений, языка религии, теистических учений о Боге, обоснований его бытия, соотношения этих учений с иными субстанциональными парадигмами и т. д.; 7) вопросы специфики и содержания религиозной философии — религиозной метафизики и онтологии, эпистемологии, историософии, антропологии, этики и др.

Как было сказано, философия религии является базовым разделом религиоведения, интегрирует разноаспектные и разноуровневые знания в систему, выполняет мировоззренческую и методологическую функции.

Социология религии начинает формироваться с середины XIX века; в качестве близких источников социологии религии послужили идеи английских философов XVII—XVIII вв. — Т. Гобса (1588—1679), Г. Балинброка (1678—1754), французских философов и представителей общественно-политической мысли XVIII в. — Ш. Л. Монтескье (1689—1755), Ж. Ж. Русо (1712—1779), К. А. Гельвеция (1715—1771), в особенности — философов, историков и первых социологов XIX в. — американского историка и этнографа Л. Г. Моргана (1818—1881), французского философа и социолога О. Конта (1797—1858), английского философа и социолога Г. Спенсера (1820—1903), а также ряда уже упоминавшихся немецких философов. Основателями социологии религии являются немецкий социолог, историк, философ М. Вебер (1864—1920), французский социолог, философ Э. Дюркгейм (1858—1917), немецкий философ, социолог Г. Зиммель (1858—1918), немецкий теолог и философ Э. Трельч (1865—1923).

Социология религии подразделяется на ряд направлений: понимающая социология социального действия, компаративно-типологическое, структурно-функциональное, феноменологическое, формальная социология, интегральная социология, социология религии, базирующаяся на материалистическом понимании истории, эмпирически-дескриптивное направление.

Одним из определений предмета социологии религии может быть следующее: она исследует религию как общественную подсистему, изучает общественные основы религии, общественные закономерности ее возникновения, развития, функционирования, ее элементы и структуру, место, функции и роль в общественной системе, влияние на другие элементы этой системы, специфику обратного влияния последних на религию. Социология религии рассматривает религию как на теоретическом, так и на эмпирическом уровне, анализирует религиозное поведение людей в единстве с их сознанием. В состав социологической теории религии входят: 1) фундаментальные положения, раскрывающие общественно-сущностные характеристики религии, ее основы в истории и жизнедеятельности общества, групп и индивидов; 2) знания о различных феноменах религии — о религиозном сознании, культе, отношениях, объединениях, организациях и т. д.; 3) совокупность операционально интерпретированных понятий и эмпирических обобщений — «религиозность», «религиозное поведение», «типы религиозности» и пр.; 4) методика конкретно-социологических исследований в области религии.

Психология религии в качестве научной дисциплины складывается в конце XIX — нач. XX вв. Существенный вклад в ее становление и развитие внесли немецкий психолог, физиолог и философ В. Вундт (1832—1920), американский психолог С. Холл (1844—1924), американский психолог и философ У. Джеймс (1842—1910), немецкий философ В. Дильтей (1833—1911), американский психолог Дж. Леуба (1868—1946), французский философ, социолог, психолог и этнограф Л. Леви-Брюль (1857—1939), французский психолог Т. Рибо (1839—1916), американский психолог Э. Старбек (1866—1947), французский психолог Т. Флурнуа (1854—1920) и др.

В психологии религии реализуется как общепсихологический, так и социально-психологический подходы к изучению религии. Может быть дано следующее определение предмета данной дисциплины: она исследует психологические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений индивидуальной, групповой и общественной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций и т. п.), содержание, структуру, направленность этих явлений, их место и роль в религиозном комплексе и влияние на внерелигиозные сферы

жизнедеятельности индивида, групп, общества. Психологическую теорию религии образуют: 1) учение о психологических основах религии; 2) совокупность положений, раскрывающих специфику религиозно-психологических явлений (свойств, процессов, состояний), присущих личности и группе; 3) изучение многообразия религиозно-психологического опыта; 4) анализ психологических аспектов религиозных деятельности и отношений — культа, религиозной проповеди, обучения, воспитания, общения и т. д.; 5) методика психологических исследований религиозности. Психологические процессы, состояния, личностные свойства анализируются в связи с принадлежностью индивидов к определенным общественным системам, классам, слоям, этносам, демографическим и профессиональным группам, религиозным общностям и общинам. Для понимания и объяснения религиозных явлений привлекаются различные психологические теории — бихевиоризм, гештальт-психология, интеракционизм, теория поля, психоанализ (фрейдизм и неопрейдизм), когнитивизм, гуманистическая психология, психология самости, трансперсонализм, культурно-историческая теория и теория деятельности. В рамках конфессиональной психологии религии выделены психологическая экзегетика, пастырская психология, пастырская психотерапия и др.

Феноменология религии складывается в XX веке. Значительный вклад в разработку феноменологии религии внесли голландский теолог и историк религии П. Д. Шантепи де ля Соссе (1848—1920), немецкий философ и теолог Р. Отто (1869—1937), голландский теолог и религиовед Г. ван дер Леув (1890—1950), немецкий философ и социолог М. Шелер (1874—1928), немецкий философ и теолог Ф. Хайлер (1892—1967), голландский историк религии К. Ю. Блеекер (1898—1983), англо- и франкоязычный философ и историк М. Элиаде (1907—1986) и др. Большое влияние на развитие феноменологии религии оказали феноменологическая философия немецкого философа Э. Гуссерля (1859—1938) и экзистенциализм немецкого философа М. Хайдеггера (1889—1976).

В отличие от других разделов религиоведения, феноменология религии пока еще в меньшей мере конституировала себя в качестве относительно самостоятельной дисциплины; шли и идут дискуссии о ее предмете, о взаимоотношениях феноменологии с теологией, с историей и философией религии. И все же центральные узлы предметного поля постепенно высвечивались. Ныне считается, что главными понятиями феноменологии религии являются такие, как «священное» в отличие от «профанного» («священный предмет», «священное число», «священное пространство и время»), «нуминозное» и др. Можно высказать следующую гипотезу о предметном поле феноменологии религии: она соотно-

сит представления, идеи, цели, мотивы, практически взаимодействующих, находящихся в коммуникации индивидов с точки зрения реализующихся религиозных значений и смыслов, на этой основе достигает понимания явлений религии, дает их систематическое описание, разрабатывает их классификации с помощью сопоставления и сравнения. В феноменологии религии сложились две традиции — дескриптивная и интерпретивная.

История религии как научная дисциплина наследовала результаты многовекового развития исторических знаний о религии. Особенно важное значение для становления и развития этой научной дисциплины имели исследования, проводившиеся начиная с Нового времени. В XVIII веке ряд проблем истории религии освещался в сочинениях французского просветителя, энциклопедиста Ш. де Бросса (1709—1777), французского ученого и философа Ш.Ф. Дюпюи (1742—1809). В XIX веке в развитие истории религии немалый вклад внесли немецкие теологи и историки, представители так называемой тюбингенской школы в богословии Ф.К. Баур (1792—1860) и Д.Ф. Штраус (1808—1874). Начиная с XIX века история религии становится областью деятельности многих исследователей; это: швейцарский историк и правовед И.Бахофен (1815—1887), французский историк Ф. де Куланж (1830—1889), французский писатель, историк и филолог-востоковед Ж.Э.Ренан (1823—1892), английский историк, востоковед С.У.Робертсон (1846—1894), английские историки и этнологи Э.Б.Тайлор (1832—1917), Дж. Фрэзер (1854—1941), немецкий историк и философ А.Древс (1865—1935), австрийский теолог, этнограф и лингвист В.Шмидт (1868—1954), американский историк Ф.М.Кросс, российские исследователи — востоковед Ф.И. Щербатской (1866—1942), историки В.В.Бартольд (1862—1930), А.Б.Ранович (1885—1948), Р.Ю.Виппер (1859—1954), этнограф С.А.Токарев (1899—1985), богослов и историк А.В.Карташов (1875—1960) и многие другие.

История религии изучает происхождение религии, ранние формы верований и культа, обрисовывает движущийся во времени и сосуществующий в пространстве мир явлений религии во всем его многообразии, воспроизводит прошлое различных религий в конкретности их форм, накапливает и сохраняет информацию о многочисленных существовавших и существующих религиях. Исследования ведутся в русле всеобщей истории религии, истории данной религии или конфессии, страноведческой истории религий и конфессий; специальные области образуют археологическое и этнографическое изучение религии.

Исследования в истории религии разнохарактерны. Они могут выступать в виде описания религиозных явлений, воспроизводящего их нарратива без целенаправленного раскрытия выражения в них законо-

мерностей развития общества, групп, индивидов, без «высвечивания» в этих явлениях сущностных констант религии; это — дескриптивное исследование в истории религии. Исследования могут представлять и в виде воспроизведения феноменов религии с учетом выражения в них закономерностей развития общества, групп, индивидов, проявления сущностных констант религии. Этот вид исследований можно условно назвать компаративно-рефлектирующим. Плодотворно рассмотрение религии в контексте развития экономических, социально-политических, государственно-правовых, нравственных и иных отношений, в контексте истории культуры в целом.

Подчеркнем, что разделы внутри религиоведения находятся, так сказать, «у себя», имеют один объект, и знания разных разделов интегрируются в систему знаний о данном объекте; это повышает эффективность и научных исследований в области религии, и религиоведческого образования. Конечно, религия может рассматриваться и рассматривается в различных разделах философии, социологии, психологии, истории и других наук, но в них это изучение имеет статус прикладных областей знания, по необходимости оторванных друг от друга.

Различают теоретическое и историческое религиоведение; первое разрабатывает понятийный аппарат, предлагает концепции объекта и т. д., второе создает диахронное и синхронное изображение его. Теоретическое религиоведение соотносят также и с эмпирическим: в этом случае подчеркивается, что теоретическое раскрывает сущность, глубинные закономерности, а эмпирическое имеет дело с явлениями религии. Среди учений о религии одни относятся к религиозным (конфессиональным), другие — к нерелигиозным (неконфессиональным). К религиозным относятся направления, представленные теологами, а также другими исследователями, которые хотя и не являются богословами, но стоят на позициях религиозного мировоззрения. В этом случае религия рассматривается «изнутри», ее изучение непосредственно связано с религиозными интересами. Нерелигиозные течения базируются на иных исходных мировоззренческих принципах, подходят к религии «извне», стремятся дистанцировать себя от какой бы то ни было религии или конфессии.

МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Прежде чем охарактеризовать методы исследования в религиоведении, в том числе в истории религии, кратко коснемся тех положений социальной философии, которые непосредственно относятся к поставленному вопросу. Для выяснения особенностей исторического знания (в том числе и о религии), методов его получения существенное значение

имело проведенное немецкими философами В. Виндельбантом (1848—1915) и Г. Риккертом (1863—1936) разделение наук на номотетические (науки о природе) и идиографические (науки о культуре): номотетические изучают общее, повторяющееся в явлениях, устанавливая законы, идиографические занимаются индивидуальными, особенными событиями и явлениями. С другой стороны, немецкий философ В. Дильтей (1833—1911), отделяя мир природы и мир истории, настаивал на различии объяснения (путем выявления каузальных связей), характерного для «наук о природе», и понимания (посредством сопереживания, вчувствования или интерпретации), которое осуществляется в «науках о духе».

Однако со временем противопоставление объяснения и описания, объяснения и понимания преодолевалось. В ходе описания эмпирические данные упорядочиваются, уплотняются, вычленяются «плотно структурированные факты», что создает благоприятные возможности для последующего объяснения. Точно так же каузальное объяснение стало рассматриваться как один из путей понимания, а интерпретирующее понимание было признано способным приводить к объяснению.

Эволюционизм, как он складывался в XIX веке, рассматривал развитие общества и его областей в качестве процессов постепенного перехода от низшего состояния к высшему. Иногда он представлял в виде идеи однолинейной направленности развития. Однако однолинейные представления о восходящем характере общественных изменений постепенно утрачивали доверие. Утвердилось мнение, согласно которому эволюция может вести как к усложнению, дифференциации, повышению организации системы и ее элементов, так и к снижению организованности, дестабилизации, ассимиляции, контаминации, диффузии, «отмиранию» и т. д. Получили распространение идеи нелинейного, многовариантного развития общественных явлений.

При изучении религии, ее истории существенно важно принять во внимание соотношение формационного и цивилизационного подходов к изучению истории вообще. Единства в понимании формации и цивилизации, существа этих подходов и их соотношения у исследований нет. Понятие формации в явной форме сформулировано немецким философом К. Марксом (1818—1883), но уже до него на основе идеи прогресса были предложены различные стадийные схемы истории общества. Согласно К. Марксу, формация — это исторически определенный тип общества, представляющий собой ступень в его развитии, общество с своеобразным отличительным характером. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые от их воли и сознания, независимые отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их матери-

альных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации¹. Утверждая, что конечные причины общественных изменений следует искать в экономике, К. Маркс и Ф. Энгельс (1820—1895) не принимают вульгарную концепцию экономического детерминизма. Ф. Энгельс полагал, что это «нелепое представление идеологов» основывается на недialeктическом понимании причины и следствия как двух противоположных полюсов, упускает из виду их взаимодействие. В реальной действительности, как только историческое явление вызвано к жизни (в конечном счете экономическими причинами), оно тоже воздействует на окружающую среду. Политическое, правовое, философское, религиозное, художественное и т. д. развитие основано на экономическом, но все они также оказывают влияние друг на друга и на экономический базис. Экономическое положение — это базис, но на ход исторических событий оказывают также влияние и во многих случаях определяют преимущественно их форму различные моменты надстройки: политические и правовые факторы (конституции и т. д.) и отражения всех этих задач действительных битв в мозгу участников — политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. В действительности имеет место взаимодействие, в котором экономическая необходимость лишь в конечном счете прокладывает себе путь².

Отношение к формационной теории неоднозначно как среди философов, так и историков. Одни отрицают ее эвристическое значение. Другие признают ее основные принципы и на основе данных современной исторической науки и других наук осуществляют модернизацию формационного подхода³.

Подчеркивается, что формационная схема не может быть применена к анализу каждого конкретного общества (в особенности в регионах

¹ См.: Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. т. 13. С. 6—7.

² См.: Энгельс Ф.—И. Блоху // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. т. 39. С. 175.

³ См.: напр., Семенов Ю. И. Философия истории. М., 1999. С. 77—91.

Востока), что она эффективна при рассмотрении всего человеческого общества в целом в его всемирно-историческом развитии (хотя при изучении истории определенного конкретного общества соответствующие стадии можно отчетливо выделить). В истории могут встречаться и такие типы производственных отношений, которые представляют собой стадии развития отдельных обществ, не являясь, однако, стадиями развития человеческого общества в целом. Обращается внимание на необходимость учета многообразия, полицентризма, многолинейности, множественности типов исторического развития конкретных обществ при признании единства движения человеческого общества в целом.

Сторонники цивилизационного подхода предложили немало вариантов раскрытия содержания категории «цивилизация» и понимания соотношения формационного и цивилизационного подходов. В качестве возможных приемов следующие решения указанных вопросов¹. Цивилизации представляют собой большие, длительно существующие самодостаточные сообщества (локальные и региональные) стран и народов, с выраженной социокультурной спецификой, своеобразие которых обусловлено в конечном счете естественными, объективными условиями жизни, в том числе и способом производства. Эти сообщества в процессе своей эволюции проходят стадии возникновения, становления, расцвета, надлома и разложения (гибели).

Формационный и цивилизационный подходы не противостоят друг другу. Формационная теория рассматривает историю как объективный процесс, независимый от сознания и воли людей, как результат их деятельности, выявляет сущностные основания истории. Цивилизационный подход имеет в виду историю как процесс жизнедеятельности людей, наделенных сознанием и волей, ориентированных на определенные ценности, специфические для данного культурного ареала; цивилизационный подход раскрывает те феномены, в которых находит выражение история стран и народов. Формационный анализ — это срез истории «по вертикали»; он прослеживает движение человечества от изначальных, простых (низших) форм к ступеням все более сложным, развитым. Цивилизационный подход имеет в виду анализ истории «по горизонтали», то есть анализ специфичных образований, сосуществующих в историческом пространстве-времени.

Формационная теория представляет прежде всего социально-экономический срез истории. Она принимает за исходный пункт постижения истории способ материального производства как главный определяющий в конечном счете все другие сферы общественной жизни. Цивили-

¹ См. подробно: Философия истории / Под ред. проф. А.С.Панарина. М., 1999. С. 386—397.

зационный подход имеет в виду культурологический аспект; главным здесь является не производство средств к жизни, а сама жизнь в единстве разных ее сторон. Формационная теория начинает постижение общества «снизу», то есть со способа производства, цивилизационный же подход исследует общество, его историю «сверху», т. е. с духовной культуры во всем многообразии ее областей (политика, право, мораль, искусство, философия, религия и т. д.).

Являясь комплексной дисциплиной, религиоведение использует большое число разнообразных методов познания. Как и в любой науке, в нем применяются философский, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы: системный метод, диалектика, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, моделирование, аналогия, гипотеза, индукция, дедукция, наблюдение, эксперимент, изучение документов, опросы разного рода — интервью, анкетирование и пр., методы первичной обработки полученных данных — группировка, ранжирование, составление статистических таблиц, анализ биографий, проективные тесты, шкалирование межличностного восприятия и т. д. В исследованиях религии разработаны такие подходы, которые интегрируют многие частные приемы. Они с успехом применяются в различных разделах религиоведения, в том числе в истории религии.

Каузальный анализ имеет в виду изучение причинно-следственных отношений, выявление причин возникновения и эволюции различных явлений религии. Согласно принципам этого анализа, главным вопросом которого является «почему?», религия не может быть понята лишь из самой себя. Именно причинное рассмотрение прежде всего помогает объяснить различные религиозные и нерелигиозные формы из каких-то действительных отношений в жизнедеятельности людей.

Историзм, исходя из единства исторического и логического, использует в качестве инструмента познания логику истории, которая позволяет понять современное состояние объекта как нечто ставшее и вместе с тем дает руководство к правильному осмыслению событий и фактов прошлого. Историзм может выступать в нескольких разновидностях. Генетический подход имеет в виду выведение последующих этапов развития из начальной фазы. В ходе этой процедуры важное значение имеет отыскание промежуточных звеньев в цепи эволюции. С другой стороны, чем дальше в глубь веков направляет свой поиск исследователь, тем меньше в его распоряжении фактического материала. В этом случае историзм позволяет создать теоретическую модель, которая поможет охарактеризовать явление в его предшествующих фазах, в том числе и начальных, реконструировать «образы» явления в этих фазах. Сравнительно-историческое исследование сопоставляет разные этапы развития

одной и той же религии в различные моменты времени, сравнивает разные религии, существующие одновременно, но находящиеся на разных этапах развития.

Типологический метод представляет собой совокупность процедур расчленения и группировки изучаемых объектов по каким-либо признакам. В результате типологизации получаются статистически устойчивые группы признаков — типы, которые задают модель типологической общности для определенных объектов, явлений. Инвариантность признаков какого-то объекта позволяет относить его к соответствующему типу. Различия признаков объектов внутри типа носят случайный характер, эти различия незначительны по сравнению с различиями свойств объектов разных типов.

Феноменологический метод включает совокупность приемов выяснения смыслов и значений в духовном взаимодействии людей. Он соотносит мотивы, представления, идеи, цели практически действующих индивидов и тем самым достигает понимания смысловой связи их поведения, помогает обнаружить формальные структуры общения, субъективные факторы общественных отношений.

Герменевтический метод тесно связан с феноменологическим, исторически наследовал традиции экзегетики (раздел теологии, в котором дается толкование Священного Писания). Данный метод применяется в целях достижения понимания религиозных явлений. Герменевтический метод предполагает использование приемов истолкования сакральных текстов, сочинений религиозных авторитетов прошлого и вообще объективированных феноменов религиозной культуры, соотнесения понимания первоисточников, первотворений каждым новым поколением с авторским пониманием, выявления связи текста с социокультурным контекстом. Различение объяснения и понимания и, соответственно, методов того и другого относительно; они взаимосвязаны: объяснение способствует пониманию, а понимание является одной из предпосылок объяснения.

Структурно-функциональный анализ имеет дело с объектами, представляющими собой системы, и направлен на изучение их строения и функционирования. Результатом является выделение элементов, которые соотносятся с другими элементами и с системой в целом, выяснение действенности этих элементов. Такая же операция может быть проделана и над каждым выделенным элементом, который в свою очередь представляет собой систему («подсистему»).

По мнению конфессиональных исследований, в основе понимания религии должна лежать религиозная вера, познание сущности религии доступно лишь для верующей души. Чтобы познание было успешным, необходимы «орган религии», «способность вчувствования». Несомнен-

но, личный религиозный опыт исследователя в процессе самонаблюдения становится объектом внутреннего созерцания, в результате которого может быть получен уникальный материал, имеющий большое значение для развития религиоведческого познания. Но результаты самонаблюдения требуют теоретической интерпретации, а на этом пути конфессионального исследователя подстерегают опасности — ему подчас трудно дистанцироваться от собственного религиозного опыта; он ограничивается лишь его констатацией, необоснованно экстраполируя «самобраз» на религиозный опыт всех единоверцев, представителей других конфессий и религий, а также на внутренний мир нерелигиозных людей. Нерелигиозный исследователь, используя методы современной науки, имеет возможность успешно познавать и различные феномены религии и ее сущность. Отсутствие религиозной веры восполняется фундаментальной и ответственной религиоведческой образованностью, компетентностью. Верно, что при познании субъективного религиозного опыта верующих может оказаться недействительной «сухая» формально-логическая рациональность. Но есть и иные виды рациональности, познавательное значение имеют и чувства («вчувствование»), эмпатия. Высокопрофессиональный нерелигиозный религиовед такими приемами постижения объекта обладает.

РЕЛИГИЯ КАК ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Мифология и религия

Образованию религии как относительно самостоятельной духовной сферы предшествовал длительный процесс формирования и развития верований и связанных с ними ритуалов в рамках первобытного, универсального, нерасчлененного, синкретического мифологического комплекса. Мифологию образует совокупность мифов¹, а миф (греч. μῦθος — речь, слово, рассказ, повествование, сказание, предание) представляет собой духовное воспроизведение действительности в виде сообщения, повествования, персонажи и события которого признаются объективно существовавшими или существующими. Мифология возникла стихийно в условиях общинно-родового строя как результат коллективного творчества и осваивала мир с помощью воображения, в форме наглядно-чувственных образов. В мифе обобщение, общее принимает форму индивидуально-типического. В нем слитно представлено интеллектуальное, эмоциональное и волевое отношение к миру — ос-

¹ В другом смысле слово «мифология» употребляется для обозначения науки, изучающей различные мифологические комплексы.

мысление, вчувствование, воление. Мифы изображались в живописи, находили выражение в пении, танце, пантомиме, ритуале.

В мифологии отсутствует осознание отличия человека от внешней природы, индивидуальное сознание не вычленено из группового, не различаются образ и предмет, субъективное и объективное, принципы деятельности не отделены от деятельности, совершающееся в сознании принимается за объективно происходящее. Нерасчлененный коллективизм первобытного общества переносится на природу, природные свойства и связи конструируются по аналогии с действующими лицами, ролями и отношениями в родовой общине, путем олицетворения и антропоморфизации. И наоборот, родовые связи предстают в натуроморфном виде (зооморфизм, фитоморфизм и т. д.). Способность мышления фиксировать свойства вещей и закреплять данные свойства за данной вещью развита слабо. Предметы и сам человек представлялись носителями каких угодно качеств. Поэтому мифическим персонажам, с одной стороны, приписывается множество разнородных свойств, а с другой — разные персонажи наделяются одними и теми же признаками. В мифологическом сознании недостаточно сформировались логические структуры опосредования, обоснования, доказательства. Указанные особенности мышления обнаруживаются в языке. Отсутствуют имена, фиксирующие родовые понятия, но имеется множество слов, обозначающих данный предмет со стороны его разных свойств, на разных стадиях развития, в разных точках пространства, в разных ракурсах восприятия. Одна и та же вещь имеет разные названия, а различным предметам и существам (живым и неживым, животным и растениям, предметам природы и людям и т. д.) приписывается одно имя. Полинимия и синонимия речи способствует частичной или полной идентификации различных предметов и существ. С этим связаны полисемантизм, а впоследствии метафоричность и символизм мифологических персонажей и языка. Значительное место в мифологическом сознании занимают бинарные оппозиции и их разрешение: «небо — земля», «свет — тьма», «правое — левое», «мужское — женское», «жизнь — смерть» и пр. Дуальные оппозиции снимаются в ходе медиации — замены исходного противопоставления некоторыми производными образованиями с привлечением случайных факторов и конструируемых произвольно с помощью ассоциации отношений. Выраженное в слове содержание мышления приобретает характер непосредственной действительности. Внушающий фактор речи обуславливает неосознанность и неотвратимость передачи и усвоения мифа.

Системы мифов многообразны, но организуются они обычно вокруг этиологических (гр. αἰτία — причина, λόγος — учение) повествований, объясняющих возникновение тех или иных явлений. Объяснение

представляет собой рассказ о том, «почему», «откуда», «каким образом», «для чего» что-то возникло. Заключение часто строятся по принципам: «все есть все», «все во всем», «часть вместо целого», «после этого — значит вследствие этого» (оборотничество, партиципация, мифологическая идентификация, метафоризм). Наиболее распространены рассказы о возникновении мира (космогонические мифы), о происхождении богов (теогонические), солнца, луны, звезд (астрогонические), человека (антропогонические), рода и его институтов (этногонические), сказания о конце мира, о всемирном потопе, о душе, о непорочном зачатии, о культурных героях, календарные, близнечные мифы и др.

В рамках первобытного мифологического комплекса возникали и развивались верования и связанные с ними ритуалы, образующие своеобразную проторелигию. К числу этих верований относят фетишизм, тотемизм, аниматизм, анимизм и др.

В ходе социальной дифференциации, по мере разделения труда развивается и сознание, движущееся от невыделения человека из природы к выделению, от невычленения индивидуального сознания из коллективного к вычленению, от неразделения образа и предмета, субъективного и объективного к разделению их и т. д. Когда завершается мифологическая стадия развития общественного сознания, тогда миф перестает быть универсальным и единственным способом объяснения действительности. Вместо первоначального диффузного, синкретического мифологического комплекса появляются религия, искусство, мораль, политика, право, научные знания. Одни мифологические сюжеты дают начало народному эпосу и сказке, другие служат материалом, ассимилируемым религией, искусством и т. д. Однако сам по себе миф не исчезает. Механизмы мифологического сознания воспроизводятся и на последующих этапах истории, особенно на обыденном уровне.

Проблема определения религии

Науке известно около пяти тысяч религий (а по некоторым оценкам — еще больше). Многообразие религиозных форм, языковые различия для выражения этих форм в разных культурах делает чрезвычайно трудной проблему поиска тех характеристик, которые позволили бы относить некоторые явления к религиозным.

Общего индоевропейского слова для именования явления, которое обозначается латинским *religio*, не существует. Что же касается латинского термина, то на основе многочисленных сравнительно-языковедческих исследований предлагается несколько вариантов этимоло-

гии — определения первоначального значения слова. Наиболее признаваемыми являются варианты римского мыслителя Цицерона (106—43 до н. э.) и христианского апологета Лактанция (ок. 250 — после 325). Цицерон производил указанный термин от латинского *relegere* — идти назад, возвращаться, снова читать, обдумывать, собирать, созерцать, бояться и характеризовал религию как богобоязненность, страх и почитание богов, тщательное обдумывание всего того, что имеет отношение к этому почитанию. Лактанций полагал, что слово *religio* происходит от латинского глагола *religare* — вязать, связывать, привязывать, сковывать — и применительно к религии означает связывание, узы, соединяющие нас с Богом в служении ему и повиновении через благочестие. Предложенная Лактанцием этимология закрепились в христианской культуре.

В словарях, изданных на русском языке, можно обнаружить несколько вариантов перевода латинского слова *religio*: 1) благочестие, набожность, святость¹; 2) восстановление или воспроизводство лиги, связи². В то же время в «Латинско-русском словаре» О. Петрученко приводятся и иные значения слова: совестливое отношение к чему-либо — 1) совестливость, покоящаяся на внутреннем чувстве, добросовестность; 2) совестливое отношение к чему-нибудь священному, в том числе, религиозное чувство, благочестие, набожность, религиозное почитание, богопочитание, культ³.

По мнению французского лингвиста Э. Бенвениста (1902—1976), *religio* как по семантике, так и по морфологии связано с *relegere* «вновь собирать, приступать к новому выбору, возвратиться к прежнему синтезу, чтобы его переделать»: *religio*, «благочестие, благоговейность», первоначально являлось субъективной расположенностью, рефлексивным действием, связанным с религиозным страхом. Интерпретация христианами понятия «*religio*» при помощи *religare* «связывать воедино», полагает Э. Бенвенист, «исторически неверная»: *religio* становится «обязательством», объективной связью между верующим и его Богом⁴.

В других культурах первоначальные значения терминов, которыми обозначаются явления, соответствующие феномену, именуемому латин-

¹ См.: Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 391.

² См.: Современный философский словарь. Лондон — Франкфут-на-Майне — Париж — Люксембург — Москва — Минск, 1998. С. 738.

³ См.: Петрученко О. Латинско-русский словарь репринт IX издания 1914 г. М., 1994, с. 546.

⁴ См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 394.

ским religio, иные. В древнегреческом языке слову religio соответствует θρησκεία. Первоначально в ионийском греческом оно обозначало обряд, соблюдение культовых предписаний, обрядов; в аттическом греческом слово было как бы «забыто», но затем вернулось и стало названием «религии» как единства, совокупности верований и культовой практики¹.

Соответствующий термин в санскрите — dharma (от арийского dhar — утверждать, поддерживать, защищать) — означает учение, добродетель, моральное качество, долг, справедливость, закон, образец, идеал, норму, форму, истину, условия, причину, порядок мироздания и др. Чаще всего это слово употребляется применительно к народному образу жизни и имеет в виду сумму правил, определяющих его. По отношению к явлениям, распространенным в элитных кругах, используется санскритское moksa, что означает реализирующееся в определенной практике стремление оставить повседневную жизнь, подняться над круговоротом наличного бытия, освободиться от цепи рождений и смертей.

В исламе используется название din, которое на языке предисламской Аравии первоначально означало власть — подчинение, обычай, а впоследствии стало употребляться в смысле безусловности подчинения Аллаху и его безграничной власти, придания себя Богу, исполнения религиозных предписаний, совершенствования в искренности веры. Соответственно din стал обозначать: иман (ар.— вера, от глагола верить, уверовать), ислам (ар.— придание себя Богу, покорность, исполнение религиозных предписаний), ихсан (ар.— истовость, совестливость, чистосердечие, совершенствование в искренности веры).

В китайском языке для обозначения того, что в европейской культуре обозначается словом «религия», используется имя Chiao — учение.

В старославянском употреблялись слова «вера», «верство», «верование», а в русском языке слово «религия» известно с начала XVIII века.

Ныне насчитывают порядка 250 (и более) определений религии, и число это постоянно растет. Обозреть все эти 250 (и более) определений в нашем контексте невозможно. Плодотворно пойти по пути их классификации. Типы определений можно классифицировать по разным основаниям.

Прежде всего различают теологические (или кредовые, вероучительные) и философские, претендующие на раскрытие сущности религии. Теологические (или кредовые, вероучительные) осмысливают религию «изнутри», исходят из той ее модели, которую задает соответствующая

¹ См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1905. С. 394.

религия и конфессия. Поэтому, хотя формулировки варьируются, но есть в них нечто общее: например, с позиций христианства, религия есть величина *sui generis*, связь человека с Богом, Абсолютом, с какой-то силой, с Нуминозным, с Трансценденцией и т. д. По источнику и по сущности она «надмирна», «неотмирна», «потусторонняя», «трансцендентна». Философские дефиниции (светские) стремятся отыскать признаки религии «извне», нередко сознательно дистанцируют себя от какой бы то ни было религии и даже занимают по отношению к ней критическую позицию. Эти определения тоже несут на себе печать исходных посылок того или иного философского направления — натурализма, антропологизма, материализма, философии жизни, экзистенциализма, неореализма и пр.

Разделяют определения и по базированию на данных тех или иных наук. Эти определения имеют меньшую степень общности по сравнению с «первой парой»; формулируются они на основе теоретических положений и эмпирического материала соответствующих наук: таковы социологические, этнологические, биопсихические и психологические, лингвистические определения и др. В каждой из названных групп могут быть представлены различные вариации.

Можно различать определения, выделяемые по главным способам и методам, используемым исследователями. Тогда определения предстают как дескриптивные (через перечисление эмпирических признаков), генетические (через выявление факторов «порождения» и «воспроизводства»), семантические (путем указания на знаковые выражения и значения), структуралистские (через раскрытие инвариантных структур) и т. д.

Имеется класс определений, построенных с учетом какого-то аспекта, компонента религиозного комплекса. Интеракционные «модели» характеризуют религию как определенный вид взаимосвязей и взаимоотношений людей по поводу каких-то объектов. Функциональная интерпретация исходит из того, что понять религию можно на пути описания ее функций, выявления «специфической функции». Бихевиориальное объяснение «первичным» в религии считает ритуал (например, «почитания», «умилостивления», «жертвоприношения», «очищения» и др.), определенные виды символических действий, некоторые формы поведения. Консестивные определения строятся на основе гносеолого-рационалистического анализа, исходят из тех или иных явлений сознания («анимизм», «вера в мана», «вера в сверхъестественное», «святое», «смыслополагание», «чувствование бесконечного», «опыт иррационального», «фантастическое» и т. д.), признают религию одной из форм со-

знания (общественного или индивидуального), а эти формы отличают прежде всего по предмету и характеру отражения.

Определения религии создаются и по линии человек — общество — Вселенная. В этом случае определения оказываются «эгоцентрическими» (через выявление различных вариантов религиозного опыта в микрокосме индивида), «социоцентрическими» (путем уподобления различных религиозных форм некоторым общественным явлениям), «космоцентрическими» (которые интерпретируют религию как отражение макрокосма, реализующееся в контексте связи с микрокосмом индивида).

Во многих определениях предпринимаются попытки найти у религии такие признаки, которых нет у других образований, выделить «единое», «специфическое» свойство религиозного сознания, «специфическое действие», «специфическую функцию» и т. д. С другой стороны, продолжает сохраняться устойчивая традиция расширительного толкования религии.

Многообразие религий, а также множество ее определений побудили исследователей поставить вопросы: возможно ли дать определение религии, и, если возможно, то какой должна быть процедура такого определения. Крайние «оптимисты» полагают, что задача эта легко разрешима формально-логическими средствами. Крайние «пессимисты» говорят, что научное определение религии вообще неосуществимо в виду чрезвычайной сложности данного явления. Думается, что ответ на вопрос, что есть религия, возможен.

Вряд ли плодотворны поиски представлений, элементов содержания, функций, структур, которые были бы свойственны только религии, всем ее типам и разновидностям, на всех стадиях эволюции. В религии соединяются те моменты, которые возникают в процессе жизнедеятельности общества, групп, индивидов. И все же отличить ее от других «форм духа» возможно: своеобразие религии выражается в типической комбинации и корреляции определенных черт, в большей по сравнению с другими областями духовной жизни их представленности и интенсивности, в особенной их субординации.

По отношению к религии формально-логические дефиниции не дают желаемых результатов. Спецификация объекта, относительное отличие его от других объектов достижимы на пути раскрытия ее разноаспектных сущностных качеств, с помощью синтеза ряда характеристик. В самой общей форме можно сказать: религия не просто вид каких-то связей, взаимоотношений и действий людей, некоторое функционирующее образование, форма общественного или индивидуального сознания; она есть одна из сфер духовной жизни общества, групп, ин-

дивида, способ практически духовного освоения мира, одна из областей духовного производства. В качестве таковой она представляет собой: 1) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности, ее активно действующий компонент; 2) способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения; 3) отражение действительности; 4) общественную подсистему; 5) феномен культуры. Названные аспекты задают «пятимерный континуум», внутри которого осуществляется синтез различных определений; на пересечении указанных «плоскостей» завязываются понятийные узлы, воссоздающие данное явление с разных его сторон. Рассмотрим эти стороны.

1. Религия не случайное образование, навязанное людям философами, жрецами, обманщиками, тиранами, как полагали многие мыслители прошлого; не подтверждается и тезис о ней как самодовлеющем начале — метаобщественном, сверхчеловеческом, надмирном и надысторическом. Религия *необходимо* возникает в ходе объективного процесса становления человека, общества, человечества и превращается в определенный аспект их сущности и существования. Она имеет онтологические основы, включена в контекст всемирной истории и подвержена изменениям в соответствии с общественными переменами. В религии обнаруживаются внутренние, глубинные, скрытые от непосредственного наблюдения уровни бытия человека и общества, в ней есть адекватное действительно содержание. Но, просвечиваясь в религии, внутренние связи могут маскироваться. Такое маскирование в принципе не есть результат чьего-либо произвола, злого умысла, сознательного обмана или заведомой интеллектуальной примитивности; это момент развертывания и обнаружения бытия человека и общества. А потому религия многое о них «рассказывает», важно только правильно расшифровать закодированную в ней информацию.

Предпосылкой существования религии, как и других сфер духовной жизни, является материальное производство, именно оно создает «прибавочный продукт», который используется в духовных областях. Но материальные отношения лишь в конечном счете обуславливают возникновение, существование и воспроизводство религии. Вводные слова «в конечном счете» в данном контексте имеют существенное значение: «экономический редукционизм» не может дать правильного объяснения соотношения духовной и материальной областей, в особенности если речь идет о религии. Возникнув, духовная сфера относительно обособляется от материальной, начинает развиваться по собственным законам. Религия не является пассивным, «старательным» образованием, она живет «своей» жизнью, обладает способностью самовоспроизводства,

продуцирует идеи, понятия, образы, нормы, ценности, творит и разнообразные материальные объекты. В творческой деятельности человека духовный процесс первичен по отношению и к его идеальным результатам, и к материальным воплощениям. Религия оказывает активное влияние как на экономику, так и на различные области духовной сферы — политику, право, мораль, искусство, философию и др.

В мировом религиоведении наиболее широко представлена точка зрения, согласно которой появление и существование религии связывается прежде всего с отношениями несвободы, зависимости, ограниченности, господства — подчинения и т. д., иначе говоря, той областью человеческого существования, которая недоступна управлению, распоряжению, целенаправленному регулированию. Высказывается и другое мнение: религия коренится в свободе человека, в его стремлении к высшему, к Абсолюту. Первая точка зрения представляется более предпочтительной. Заметим при этом, что здесь имеются в виду отношения несвободы, зависимости и т. д., обусловившие генезис религии, а также те отношения, которые в дальнейшей истории служат основой ее существования и развития. В уже сформировавшейся религиозной системе, «внутри» ее человек может переживать и переживает защищенность, освобождение от сковывающих обстоятельств, выход за пределы ограниченности. Религия может давать ощущение свободы и прилива сил. Имея своей основой объективные отношения зависимости, несвободы, ограниченности, она может претворять их внутри себя в переживание устойчивости, защищенности, свободы и мощи. Состояние защищенности, переживание выхода за пределы ограниченных форм, ощущение свободы и прилива сил возникают как нечто «другое» по отношению к действительно существующим отношениям зависимости, несвободы, хотя и связаны со стремлением к Высшему, Абсолюту, которое и появляется постольку, поскольку наличное бытие человека временно, ограничено, относительно, эфемерно.

2. Отчуждение — это превращение человеческой деятельности и ее продуктов, отношений и институтов в силы, господствующие над людьми. Главными моментами действительного отчуждения являются: а) отчуждение продукта труда от производителя; б) отчуждение труда; в) отчуждение государства, представляющего общий интерес, от отдельных и групповых интересов, бюрократизация; г) отчуждение человека от природы, экокризис; д) опосредование отношений людей отношениями вещей, деперсонализация; е) аномия, отчуждение от ценностей, норм, ролей, социальная дезорганизация, конфликты; ж) отчуждение человека от человека, изоляция и атомизация; з) внутреннее самоотчуждение личности — утрата «Я», апатия, обесмысленность существо-

вания и т. д. В религии находят выражение указанные моменты отчуждения действительной жизни. Не она «ответственна» за развертывание отношений отчуждения в различных областях общественной жизни, в межличном общении, а наоборот, эти отношения обуславливают различные виды духовного освоения мира в отчужденных формах.

Саморазорванность, самопротиворечивость мира соответствующим образом представлена в религии. В ней воспроизводится «превращение» собственных сил человека в чуждые ему силы, совершается «оборачивание», «перестановка», «перемещение» действительных отношений, «принятие одного за другое», происходит удвоение мира. «Другой», отличный от действительного мир населяется самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. Религиозные персонажи и представления об их взаимосвязях, репрезентируя действительное отчуждение человека в экономической, политической, государственной, правовой, нравственной и др. областях, сами объективируются, проявляются в действительных взаимоотношениях между людьми. Об отчуждении «от жизни Божией» и необходимости «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины», говорит ап. Павел в Послании к Ефесянам (4 : 18—24).

Но освоение мира в религии не сводится только к воспроизведению отношений отчуждения: воспроизводя их, она в то же время выступает в качестве способа их преодоления. Потребность освобождения от власти чуждых сил ищет своего удовлетворения в идеях и ритуалах очищения, покаяния, оправдания, спасения, преодоления отпадения от Бога, обретения потерянного рая, утешения и пр. Религия смягчает последствия действительного отчуждения посредством перераспределения общественного продукта в пользу наименее защищенных слоев общества, благотворительности и милосердия, объединения разобщенных индивидов в общине, развития межличностного общения в религиозной группе и т. д.

3. Отражение является свойством и общества в целом, и его различных сфер; оно реализуется как в процессе актуальной общественной деятельности, так и в застывших ее результатах. Религия не нечто абсолютно замкнутое, она находится в сложных взаимодействиях с «внешней средой», запечатлевает и воспроизводит в самой себе свойства природы, общества, человека. Если религия есть отражение, то она содержит соответствующую информацию об отражаемом. Получая данные извне, она активно их перерабатывает, пользуется и данными извне и продуктами переработки для самоорганизации и ориентации, создает картину мира — образ человека, природы, общества. Отражение пред-

полагает использование его результатов в качестве инструмента обратного влияния на отражаемое. Это отражение избирательно, осуществляется с учетом собственных принципов религии, она «предвосхищает», «предваряет» результаты взаимодействия с иными областями жизнедеятельности людей.

В религии отражаются многообразные явления действительности. Прежде всего она отражает те ее стороны, которые обуславливают несвободу и зависимость людей. Но данный пласт не исчерпывает всего содержания отражательного процесса в религии. Она принимает и перерабатывает информацию о разноплановых природных и общественных связях, о человеке, «осваивает» как господствующие над людьми силы, так и те отношения, в которых выражаются свобода человека и возможности управления природными и общественными процессами. Она отражает всю действительность через призму несвободы и зависимости. Результаты отражения запечатлеваются в сознании, в средствах деятельности и самой деятельности, нормах и структурных схемах, организационных «матрицах».

4. По отношению к обществу в целом религия предстает как общественная подсистема. Общество представляет собой сложную систему, которая характеризуется рядом признаков. Прежде всего это такая система, которая способна быть автономным, самоидентифицируемым образованием. Это — сложносоставное явление, обладает гетерогенностью (греч. *ετερογενής* — разнородный) строения, т. е. включает неоднородные части(элементы). Важно подчеркнуть, что части (элементы) в системе не суть механическое нагромождение составляющих, а образуют взаимосвязанные ингредиенты, опосредующие друг друга и свое целое. Взаимозависимость частей и целого находит выражение в интегральных свойствах — связях системы, которые обеспечивают ее стабильность. Если эти свойства-связи расшатываются, система утрачивает свою стабильность. Элемент системы в свою очередь может быть системой, так сказать, менее высокого порядка — подсистемой, по отношению к которой можно применить с соответствующей конкретизацией те же принципы системного рассмотрения.

В первобытном обществе религия в качестве относительно самостоятельного образования еще не выделилась. Как уже отмечалось, верования (фетишизм, тотемизм, анимизм, преанимизм, магия и др.) и связанные с ними ритуалы, вплетенные в первобытно-мифологический синкретический комплекс духовно-практической деятельности, образовывали своеобразную проторелигию. В дальнейшем, становясь относительно самостоятельной областью духовной жизни, религия все более диф-

ференцировалась, в ней выделялись элементы, складывались связи этих элементов. В развитых религиях можно выделить: религиозное сознание, деятельность, отношения, институты и организации. Интегрирующим компонентом духовной сферы, в том числе и религии, является сознание. В соответствии с содержанием сознания развертывается деятельность, складываются отношения, формируются институты и организации, в которых сознание находит «инобытие», объективируется.

Являясь подсистемой общества, религия занимает в нем определенное место и выполняет соответствующие функции. История показывает, что религия имела в разных обществах разный статус. В разных типах общества и цивилизаций, на разных этапах истории, в разных странах и регионах позиции религии, функции и поле ее действия не одинаковы. В одних случаях религиозное сознание доминирует. Религиозные общности совпадают с этническими. Религиозная деятельность составляет неперенное звено общей цепи деятельности. Религиозные отношения «налагаются» на другие общественные связи. Институты соединяют в себе власть религиозную и светскую. В других обществах религиозное сознание не является доминирующим; наряду с ним развиваются различные формы светского сознания. Религиозная деятельность постепенно выделяется из общей цепи деятельности и локализуется в определенном месте и времени. Проявляется тенденция снятия с общественных связей «печати» религиозных отношений. Религиозная общность продолжает претендовать на совпадение с этнической общностью, однако идет процесс их дифференциации. Нередко провозглашается тождество религиозной и государственной принадлежности. Существуют и такие общества, в которых влияние религиозного сознания ослабевает, здесь доминирует светское сознание. Религиозная деятельность и отношения являются частным видом деятельности и отношений. Религиозные группы отличны от этнических общностей и не совпадают с государственными. Духовная и светская власть принадлежат разным институтам.

5. Религия представляет собой одну из областей культуры. Существует множество дефиниций культуры. Не вступая в дискуссию, примем в качестве плодотворно работающего в религиоведении следующее определение культуры: это совокупность способов и приемов обеспечения и осуществления разнопланового бытия человека, которые реализуются в ходе материальной и духовной деятельности и представлены в ее продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями. Культура развивается и функционирует в контексте объект-субъектных и

субъект-субъектных отношений, благодаря совокупности значений (идеальных выражений коллективного человеческого опыта) и смыслов (освоенных индивидом, личностью значений).

Исторически первым типом культуры был первобытно-синкретический тип, а духовную область его составляла мифология. Он включал разные способы освоения мира — практические знания и умения, нормы и образцы, верования и ритуалы, пластические, изобразительные и мелосные формы деятельности и т. д. В ходе дифференциации этого типа культуры вычленяются и относительно отделяются различные сферы духовной культуры — искусство, мораль, философия, религия. Складывается универсум (лат. *universus* — весь, мн. ч. — все в совокупности, все вместе; *universum* — вселенная) культуры.

Вместе с другими областями культуры религия производила и накапливала способы и приемы обеспечения и осуществления бытия человека в материальной и духовной областях. При всей сложности и неоднородности взаимоотношений религии и искусства, морали, философии, науки в истории они взаимно влияли друг на друга. В различные эпохи складывались различные историко-культурные ситуации, получали наиболее интенсивное выражение и развитие те или иные области культуры: искусство и философия в античности, религия — в Средние века, философия — в XVII—XIX веках, наука — в XX веке и т. д. В те эпохи, которые являются для религии «звездным часом», она доминирует, охватывает почти всю область духовной культуры. В процессе секуляризации различные сферы духовной культуры освобождались от религиозного санкционирования.

Исторически развивалась и религиозная культура. Она представляет собой сложное комплексное образование, все аспекты религии как общественной подсистемы находят проявление в социокультурной области. Религиозная культура — это совокупность имеющихся в религии способов и приемов обеспечения и осуществления бытия человека, которые реализуются в ходе религиозной деятельности и представлены в ее продуктах, несущих религиозные значения и смыслы. Деятельностным центром этой культуры является культ, а содержание ценностей задается религиозным сознанием. Можно выделить две части религиозной культуры. Одну образуют те компоненты, в которых вероучение выражается прямо и непосредственно — сакральные тексты, теология, различные элементы культа и пр. Другую составляют те явления из области философии, морали, искусства и т. д., которые исторически вовлекаются в религиозно-духовную и культовую деятельность, в церковную жизнь. Религиозная культура предстает как культура родо-племен-

ных религий, как иудаистская, конфуцианская, синтоистская, буддийская, христианская, исламская и пр. (в их многочисленных конфессиональных разновидностях) культура.

Носителями религии являются религиозные общности, группы, институты, организации, индивиды. В ранних формах религии отдельный человек не выделял себя из религиозной группы, выступал как единичный представитель рода или племени, которые являлись носителями этнорелигиозных комплексов. Отдельный человек смог стать *личностью* в религии, как и в других сферах бытия, лишь на определенном этапе исторического процесса обособления и отличения себя от общности.

Без религиозной личности не может существовать и развитая религиозная система. Религиозная личность — это отдельный человек в совокупности его общественных качеств, в которой занимают определенное место и религиозные свойства, способный стать субъектом религиозной деятельности. Такой личности присуще качество «религиозность», которую образуют в сознании соответствующие представления, идеи, вера, потребности, чувства, а в поведении — практические акты: посещение храма, молитва, участие в богослужении, совершение религиозных обрядов, празднование религиозных праздников, соблюдение постов и т. д. Религиозность центрируется в отношениях «Бог — человек», «человек — Бог», или, в зависимости от типа религий, — в чем-то ином. В развитых религиозных системах представлены разные типы личности, например: «святой», «юродивый», «оглашенный», «аскет», «отшельник» и т. д., а в обыденной жизни — «верующий», «фанатик», «колеблющийся», «личность с превалирующей религиозной ориентацией» или «с подчиненной» и т. д. Религиозные качества интериоризуются (лат. — interior — внутренний), «овнутривляются» в процессе социализации, присвоения индивидами социального опыта в условиях религиозной среды. Община, религиозная семья, духовная школа, приход, монастырь, духовно-культурные центры, средства массовой информации и др. — все те институты, которые вводят отдельного индивида в пространственно-временной континуум религиозной культуры, в результате чего складывается религиозная духовность личности. Духовность характеризует личность с точки зрения меры освоения ею духовной культуры, в том числе и религиозной. Духовность представляет собой постижение и приобщение к духовным ценностям, самосознание и самопознание, возвышение интеллекта и чувствований, поиск смысла и цели существования, нахождение идеала, слушание и слышание голоса совести, творчество и т. д. Эти процессы могут быть связаны с религиозной верой или же с иными мировоззренческими ориентирами.

Исторические типы религий

В прошлом существовало и поныне существует множество религий (как отмечалось ранее, их насчитывают около пяти тысяч и даже больше). Для систематизации этого многообразия выделяют типы религий. Типы отражают общие для некоторых религий признаки, что позволяет объединять религии в соответствующие группы. Типология характеризует определенные историко-религиозные тенденции; она выявляет не только сходство религий данной группы и несходство их с религиями других групп в определенном отношении, но и связи между религиями разных типов. Бытуют разные типологические схемы и соответственно различают религии «языческие и откровенные», «естественные и богодухновенные», «естественные и этические», «зависимости и свободы», «политеистические, генотеистические и монотеистические» и т. д. Выделяют также родоплеменные, народностно-национальные и мировые религии.

Родоплеменные религии сложились в условиях первобытнообщинного строя. Первоначальные религиозные верования были по большей части общими для каждой данной родственной группы народов, но после разделения таких групп развивались у каждой своеобразно. Родоплеменные религии стихийно вырастали из общественных условий жизни рода и племени, срастались с этими историко-стадиальными типами этносов и сакрализовывали их. Важное место в таких религиях занимает культ предков, выражающий генетическое единство и кровно-родственные связи. Для этих религий характерен культ племенного вождя, утверждающий структурно-иерархическую целостность группы. Здесь складывается система возрастных инициаций. Широко распространены также фетишистские, тотемистические, магические, анимистические верования и культово-обрядовые действия. На стадии развитого родоплеменного строя из анимистического комплекса мог выделяться образ одного духа, как правило, покровителя инициаций, который приобретал черты племенного бога. Племенные боги выражали сплоченность людей внутри данной группы и отделение групп друг от друга. Власть этих богов не переходила за границы охраняемой ими этнической области, по ту сторону которой правили другие боги.

По мере разложения родоплеменной организации, становления и развития классового общества, народностей, а затем и наций складываются и развиваются народностно-национальные и мировые религии. Однако более развитые религии ассимилируют многие элементы родоплеменных. В ряде случаев образуются синкретические системы, в которых причудливо переплетаются верования и культы религий разных

исторических типов. В настоящее время родоплеменные религии распространены у народов Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии, Малайзии, Австралии и Океании, у индейцев Северной и Южной Америки и выражают архаические общественные структуры.

Народно-национальные религии ассимилировали известные историко-культурные пласты родоплеменных, но в отличие от последних складывались и эволюционировали в период становления и развития классового общества. Они отражали условия жизни (экономические, политические и пр.) народности, а затем и нации и сакрализовывали данные историко-стадиальные типы этносов, их государства, глав этих государств (система «caesar divus» — «царь божественный»). Носителями народно-национальных религий являются в основном представители данного этноса, хотя и лица другой этнической принадлежности могут при соблюдении определенных условий получить санкцию этих религий и стать их последователями. Этим религиям свойственна детальная ритуализация обыденного поведения людей в его традиционно сложившихся формах (вплоть до организации приема пищи, соблюдения гигиенических правил, бытовых традиций и т. д.), специфическая обрядность, которая затрудняла или делала невозможным общение с иноверцами, строгая система религиозных предписаний и запретов, отделяющих представителей данных религий и этносов от последователей других этно-религиозных общностей. Из ныне существующих религий к этому типу относятся индуизм, иудаизм, конфуцианство, сикхизм, синтоизм и др.

Мировые религии — буддизм, христианство, ислам — генетически связаны с родоплеменными и народно-национальными, заимствовали многие элементы верований и культов этих религий, но в то же время существенно отличны от них. Мировые религии появились в эпохи великих исторических поворотов, перехода от одного типа общественных отношений к другим. В их становлении большую роль играли основатель или группа основателей, которые чувствовали потребность в новой религии и понимали религиозные потребности масс. Эти религии формировались в условиях складывания «мировых империй», когда обнаруживалась необходимость «дополнить» эти империи соответствующими им религиями. Возникавшие государства охватывали большие территории, включали различные экономические уклады, этносы, культуры. В разрабатывающихся вероучении, культе, организациях находили отражение образ жизни многих регионов, разных классов, сословий, каст, племен, народностей и потому эти разнородные общности становились носителями новых религий. Мировым религиям свойствен сильно выраженный прозелитизм, проповедническая активность, их пропо-

ведь носит межэтнический и космополитический характер, обращена к представителям различных социально-демографических групп. В этих религиях проповедуется идея равенства людей. Они отбрасывают вносящую разделение обрядность, которая затрудняла или даже запрещала общение сторонников прежних родоплеменных и народностно-национальных религий. Хотя в конкретных исторических условиях различные направления мировых религий приобретали этническую окраску; эти религии в их этнических формах имеют тенденцию к идентификации этнической и религиозной принадлежности.

Характеристика типов религий может быть дополнена и конкретизирована по другому основанию — с учетом центральных представлений и понятий. В условиях позднеродового строя прежде безличные духи наделяются именами, за ними закрепляются функции и управление определенными видами деятельности. Складывается *полидемонизм* (греч. πολύ — много, δαιμονιον — дух, божество), внутри которого постепенно формируется иерархия духов, выделяется приоритетный дух, обычно покровитель инициаций, приобретающий черты племенного бога. Влияние племенных богов было ограниченным и по ареалу, и по функциям: боги занимали определенное место по отношению друг к другу. Образование племенных союзов вокруг наиболее сильного племени обуславливало выдвижение на первый план фигуры бога данного племени. Этот бог становился межплеменным, превращался в главу пантеона, в который на правах подчиненных включались боги других племен. Формировался *политеизм* (греч. πολύ — много, θεός — бог, буквально — многобожие) — религиозное представление о существовании нескольких или многих богов. Возникновение политеизма связано с развитием способности мышления к ассоциациям, обобщению, анализу, различению классов явлений, схватыванию множества. Достигнув уровня единичных представлений — понятий, сознание получило возможность создавать образы духов и соответственно богов отдельных природных стихий и сфер человеческой деятельности. Когда появилась способность к образованию общих видовых и родовых представлений — понятий, сложились фигуры богов, «действующих» в ряде областей природы и общества. Но и образ бога, поле «деятельности» которого распространялось на несколько сфер действительности, предполагал признание существования других богов, с помощью которых объяснялись иные области реальности. Ныне политеистическими религиями являются буддизм, индуизм, синтоизм, конфуцианство и др.

По мере разделения труда, дифференциации общества, формирования народностей, монархических государств развиваются и политеистические системы. Складываются *супрематеизм* (лат. super — сверх, над;

греч. θεός — бог) — почитание многих богов, но при приоритете одного, и *генотеизм* (греч. ἕν — одно, первое θεός — бог) — признание существования множества богов, но почитание одного. У некоторых народов супрематеизм и генотеизм развились в *монотеизм* (греч. μόνος — один, единственный, θεός — бог, буквально — однобожие) — представление о существовании единственного Бога. Монотеизм появляется в результате длительной эволюции верований. Раньше других образовались представления о духах и богах отдельных природных областей и сфер разделения труда, постепенно формировались образы богов, управляющих несколькими «секторами» природы и общества (видовые и родовые представления — понятия), наконец, складывалась фигура Бога, контролирующего все многообразные природные и общественные явления. В ходе умственного развития в головах людей из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов возникло представление о едином и единственном Боге монотеистических религий. Монотеистическими являются иудаизм, христианство, ислам, сикхизм.

Основы и предпосылки религии

Религия имеет основы и предпосылки в определенных сторонах бытия Космоса, планеты Земля, общества, социальных групп и отдельного человека. Как было сказано, ее появление и существование обусловлены отношениями несвободы, зависимости, теми отношениями, которые недоступны управлению, распоряжению, целенаправленному регулированию. В обобщенном виде можно выделить космические, атмосферные, геотекторические, социумные, антропные, социокультурные, антропологические, психологические, гносеологические основы и предпосылки религии, проявляющиеся в разные эпохи в различных формах и неодинаковой степени.

Космические факторы — это те явления и процессы, которые совершаются в Космосе и влияют на жизнедеятельность людей: возбуждение солнечной активности, космические излучения, движения комет и астероидов, катастрофические взрывы светил, подобных Солнцу, излучения из космоса, влияние Луны на земные события, затемнения Солнца и Луны, падения метеоритов и др. Взрыв, происшедший на земле 65 миллионов лет назад в результате падения десятикилометрового (в диаметре) астероида, уничтожил девяносто процентов биомассы на нашей планете, в том числе, возможно, оказался причиной гибели динозавров. Земля и сейчас подвергается бомбардировке астероидами. С космическими связаны процессы в земной атмосфере — ураганы, тай-

фуны, смерчи, засухи, чреватые наводнениями ливневые дожди и др., а также *геотектонические движения*, вызывающие вулканические извержения, землетрясения, оползни и пр. Замечен рост сейсмичности на нашей планете в связи с дрейфом и поворачиванием континентов. По примерным подсчетам за последние 100 лет погибло от наводнений — около 9 млн., от землетрясений — 1,5 млн., от ураганов, тайфунов, тропических ливней — 1 млн. человек.

Социумные факторы связаны с жизнедеятельностью общества как целого; их образует совокупность материальных — экономических, технологических — и производных от них отношений в духовной сфере — политических, правовых, государственных, нравственных и др. Определяющими в конечном счете являются материальные отношения: они детерминируют возникновение, существование и воспроизводство религии. Но их влияние опосредованно, на нее оказывают воздействие другие области духовной сферы — политика, государство, мораль, искусство, философия, наука. Основными сторонами общественных отношений, образующими основы религии, являются: стихийность общественных процессов; не обеспечивающий благополучного существования уровень развития производительных сил; отчужденность форм собственности; внеэкономическое и экономическое принуждение работника; неблагоприятные факторы в условиях жизни в городе и деревне, в индустриальном и сельскохозяйственном труде; скованность принадлежностью к классу, сословию, гильдии, цеху, касте, этносу, в рамках которых индивид выступает лишь как экземпляр множества (совокупности); частичность развития индивидов в условиях ограничивающего разделения труда; властно-авторитарные отношения, политический гнет государства; межэтнические конфликты, угнетение одного этноса другим; геноцид; эксплуатация колоний метрополиями; войны и пр.

Антропные основы религии появились как результат производственной деятельности человека. Действие антропных факторов резко усилилось с появлением и развитием техногенной цивилизации, которая в XX веке, особенно во второй его половине, поставила человечество на грань катастрофы. За последние 100 лет население Земли утроилось, мировая экономика возросла двадцатикратно, потребление ископаемых видов топлива увеличилось в 30 раз, а объем промышленного производства вырос в 50 раз.

Последствия научно-технического прогресса противоречивы: с одной стороны, вызваны к жизни такие промышленные и научные силы, о которых и не подозревали ни в одну из предшествующих эпох истории человечества и которые, казалось бы, открывают перспективу благоден-

ствия человечества и отдельного человека; появились новые технологии, материалы, компьютерная и роботехника, предметы, обеспечивающие комфорт повседневной жизни, создающие ранее неведомую культурную среду и т. д. Но, с другой стороны, сам научно-технический прогресс порождает новые формы зависимости, незащищенности и риска; нарастает опасность экологического кризиса. Всякое производство имеет «отходы», побочные последствия, разрушающие окружающую среду, создающие ситуацию несвободы и зависимости, чреватые опасностями для самого существования жизни на Земле. Расширяются зоны повышенной радиации, идут азотные дожди, загрязняются водоемы, во многих регионах значительно превышены критические уровни закисления почв, содержания нитратов. Даже самые совершенные технологические системы не гарантируют от неожиданных и катастрофических сбоев. Сбои особенно опасны в таких областях, как ядерная энергетика, освоение Космоса, химическая промышленность, производство угля, нефти, газа, генная инженерия и др. Ныне многие ученые говорят о «глобальном потеплении» климата на планете Земля и связывают это потепление с «парниковым эффектом». Климатологи предполагают, что подобное потепление, достигнув определенного уровня, вызовет таяние значительной части ледников на нашей планете и, как следствие, — повышение уровня мирового океана. Тогда, даже если и не произойдет «всемирный потоп», возникнет угроза затопления значительной части суши, последствия которого пока непредсказуемы.

В качестве *социокультурных предпосылок* религии выступают явления и процессы, в которых находит выражение «кризис культуры»: деформации в системе ценностей, сдвиг приоритетов в сторону сциентизма, техницизма или, напротив, антисциентизма, наступление вещиизма и бездуховности, прагматизация и коммерциализация человеческих взаимоотношений, кризис искусства и нравственности, порнографизация и сексизм, алкоголизм и наркомания и пр. В последние десятилетия доминирующей стала масс-культура, ориентированная на ценности так называемого «общества потребления». Масс-культура часто берedit стихии бессознательного — агрессию, инстинкты насилия и секса. Она притупляет сознание, подавляет интеллект, обесценивает такие ориентиры, как ценности интеллекта и познания, возвышенные нравственные и эстетические чувства, ставит барьеры на пути формирования «Я», «самости», субъектности, порождает обезличность и конформизм. Меняется отношение к науке и особенно к естествознанию. С одной стороны, благодаря наукам создан особый «культурный континуум», разработаны технологии, применяемые в искусстве (живописи, театре, кино), в игре, в спорте, в средствах массовой информации, при изготовлении предметов

быта (бытовая техника, аудио- и видеоаппаратура и пр.), украшений, парфюмерии, средств гигиены, лекарств и т. д. Но достижения науки, с другой стороны, дали возможность создать и различные виды оружия массового уничтожения и разрушения. Наука обусловила становление информационного общества, построение кибернетических управленческих моделей и в то же время — изготовление таких технических средств, с помощью которых осуществляется вторжение во внутренний мир личности, раскалывание его, «открывание» и того, что в прежние эпохи считалось сокровенным и неприкосновенным. Наука же произвела орудия манипулирования индивидуальным, групповым и массовым сознанием. Техника — военная, радиоэлектронная, информационная, телефонная и пр. — часто используется властями, а также преступными группировками для прямого подавления личных свобод и демократии. Отчетливо обнаруживается разочарование в культурных возможностях науки. Сциентистским, ориентирующимся на естествознание, утопиям противопоставляются антисциентистские установки (вплоть до технофобии, киберофобии), классическая и неклассическая рациональность, широкая образованность утрачивают доверие. Получают распространение донаучные, квазинаучные и псевдонаучные представления.

Антропологические предпосылки образуют те стороны жизни человека как индивида и как «совокупного человека», в которых обнаруживается хрупкость бытия, ограниченность существования — болезни, эпидемии, генные мутации, уродство, старение и приближение смерти, снижение до критического уровня генофонда этноса, угроза перерождения «*homo sapiens*» и исчезновения человечества и пр. Указанные процессы интенсифицируются действием социумных, антропных, социо-культурных факторов. Опасности современного мира оборачиваются более серьезными и прямыми последствиями для женщин, чем для мужчин, а также для детей и пожилых людей. При сохранении «традиционных» возникают физические и психические заболевания, вызываемые промышленными технологиями, неблагоприятными для здоровья условиями труда на атомных, электронных, химических предприятиях, в угольных шахтах, на конвейерном производстве и т. д., экокризисными факторами. Увеличивается доля рождающихся детей с наследственными заболеваниями. Ныне на человечество напалзает опасность ВИЧ-инфекции. Всемирная организация здравоохранения сообщает, что на Земле уже более одного миллиона человек заражены СПИДом; остались без родителей из-за смерти от этой страшной болезни до десяти миллионов детей, а в ближайшее десятилетие это число увеличится вдвое.

Психологические предпосылки существуют в сфере психологии — общественной и индивидуальной. Среди феноменов общественной и групповой психологии выделяют: кризисные состояния общественно-психологической атмосферы (разочарование в прошлом и настоящем, отягощенность исторической памяти, разрушение общественных идеалов и пр.), групповые и массовые страхи и страдания, превратный характер межчеловеческого общения, неосознанные процессы, общественное и групповое мнение, механизмы суггестии, традиций, обычаев, синергический эффект, явления фасилитации, возникающие в коллективном действии и др. К индивидуально-психологическим факторам относят переживание индивидом всесторонней зависимости от других людей, заданность наследственных и интериоризованных механизмов психики и личностных свойств, личное страдание и горе, стресс, фрустрация, страх смерти, духовный распад личности, чувство одиночества и заброшенности, кризис доверия и надежд, ощущение индивидом безысходности кризисной ситуации, в которой он оказался, склонность к поклонению, неосознанные и неосознаваемые процессы (интуиция, озарения, ясновидения и пр.).

У религии имеются и *гносеологические предпосылки*: наличие непознанного («тайна»), относительность знания и соединенность его с заблуждением, непредсказуемость множества будущих событий. Предпосылки религии имеются как на ступени чувственного («прикованность» ощущения и восприятия к вещи, трудности перехода от явления к сущности, сложность отделения образа от предмета, «наложенность» образа на вещь, отнесенность его к внешнему миру, иллюзии чувственного познания), так и на ступени рационального познания (метафизичность мышления, отрыв абстрактного от конкретного, общего от особенного и единичного, тенденция к гипостазированию, иллюзии рассудка и разума и др.). В свою очередь и воображение может комбинировать исходный материал неадекватно структурам и взаимодействиям вещей, от которых он получен, и т. д.

Элементы, структура и функции религии

Как было сказано, религиозную подсистему образуют религиозные сознание, деятельность, отношения, институты и организации. В отечественной литературе наиболее распространенной является точка зрения, согласно которой «специфическим», «главным», «определяющим», «всеобщим» признаком религиозного сознания является «вера в сверхъестественное», а сверхъестественное характеризуют так: «Сверхъестественное, по мнению верующих и богословов, это нечто не подчиняю-

щееся законам материального мира, выпадающее из цепи причинных зависимостей».

Нет оснований считать веру в сверхъестественное присущей всем религиям, на любой стадии их эволюции. На ранних этапах развития сознание еще не было способно формировать представления и, соответственно, различать «естественное» и «сверхъестественное». Не присуща «вера в сверхъестественное» и религиозному сознанию в развитых восточных религиях (буддийскому, даосскому и т. д.). Деление на естественное и сверхъестественное характерно для иудео-христианской традиции, но и в христианстве эта дихотомия принимается не всеми мыслителями и, как показывают социологические исследования, часто не разделяется многими верующими. Принятие «веры в сверхъестественное» за всеобщий, специфический признак всякого религиозного сознания не соответствует фактам. Не следует полагать, что у религиозного сознания есть только ему свойственный какой-то признак. Своеобразие этого сознания — в совокупности, комбинации, корреляции, субординации и направленности черт.

Религиозному сознанию присущи: вера, чувственная наглядность, созданные воображением образы, соединение адекватного действительности содержания с иллюзиями, символичность, аллегоричность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность, функционирование посредством языка религии. Названные черты (если говорить о них как о чертах сознания вообще и не иметь в виду их спецификацию в религии) свойственны не только религиозному сознанию. Вера как особое психологическое состояние функционирует в различных областях духовной и практической деятельности. Чувственная наглядность, образы фантазии, эмоциональность характерны для искусства, иллюзии нередко возникают в морали, политике, социальных науках, недостоверные понятия и теории создаются в естествознании и т. д.

Интегративным компонентом религиозного сознания является религиозная вера, под влиянием которой приобретают своеобразие и другие его черты. Она есть вера: а) в объективное существование гипостазированных¹ существ, атрибутизированных² свойств и связей, а также образуемого этими существами, свойствами, связями мира; б) в возмож-

¹ Гипостезирование (греч. *υπόστασις* — подставка, основание, сущность) — превращение в процессе познания отдельных свойств, сторон предметов, психических феноменов, понятий и образов сознания в самостоятельно сущее.

² Атрибутизация (лат. *attribuo* — уделывать, наделять, давать) — наделение материальных предметов, феноменов живой природы, человека, групп, а также их связей свойствами, не представленными в поле восприятия.

ность общения с гипостазированными существами, воздействия на них и получения от них помощи; в) в истинность соответствующих представлений, взглядов, догматов, текстов и т. д.; г) в действительное совершение каких-то описанных в религиозных текстах событий, в их повторяемость, в наступление ожидаемого события, в причастность к ним; д) в религиозные авторитеты — «отцов», «учителей», «святых», «пророков», «харизматиков», «бодхисаттв», «архатов», «гуру», церковных иерархов, служителей культа и пр. Благодаря этой вере определенные персоны, предметы, действия, слова, писания наделяются религиозными значениями и смыслами, носители этих значений и смыслов образуют символическую среду формирования и функционирования соответствующего сознания. Религиозная вера оживотворяет весь религиозный комплекс и обуславливает своеобразие процесса трансцендирования (лат. *transcendens* — переступающий, переходящий за пределы) в религии. Неосуществляющиеся в эмпирическом существовании людей переходы от ограниченности к неограниченности, от бессилия к мощи, от временности к вечности, от жизни до — к жизни после смерти, от посюсторонности к потусторонности, от несвободы к освобождению и т. д. с помощью религиозной веры достигаются в плане сознания. Религиозное сознание имеет два уровня — обыденное, доступное каждому религиозному человеку, и концептуализированное, специально разрабатываемое профессионалами (теология, вероучение, религиозная философия).

В религии как области духовной жизни развертывается соответствующая *деятельность*. Следует различать нерелигиозную и религиозную деятельность религиозных индивидов, групп, институтов и организаций. Нерелигиозная осуществляется во внерелигиозных областях: экономическая, производственная, профессиональная (в различных сферах разделения труда), политическая, государственная, художественная, научная деятельность. Она может быть религиозно окрашена, в качестве одного из ее мотивов может выступать религиозный мотив. Но по объективному содержанию, предмету и результатам — это внерелигиозная деятельность.

Существует два основных вида религиозной деятельности: *внекультовая* и *культовая*. Внекультовую деятельность образуют: разработка религиозных идей, систематизация и интерпретация догматов теологии, сочинение богословских произведений, преподавание богословских дисциплин в учебных заведениях (школах, университетах, духовных учебных заведениях), управленческая деятельность в системе религиозных организаций и институтов, пропаганда религиозных взглядов через

печать, радио, телевидение и т. д. Как правило, во внекультовую деятельность в большей или меньшей мере включаются и элементы культа.

Важнейшим видом религиозной деятельности является культ. Содержание культа задается соответствующими религиозными идеями, его предметом являются осознаваемые в форме религиозных образов внешние объекты и процессы, психические феномены. Средства культа образует совокупность материальных вещей (церковная утварь, крест, икона, скульптура, ступа, мандала и пр.), способы действий — это определенная конфигурация и последовательность движений (крестное знамение, коленопреклонение, поклоны, молитвенная и медитационная мимика и пантомимика и пр.). Результатом участия в культовых действиях является прежде всего удовлетворение религиозных потребностей, а также художественных потребностей, потребностей в общении, катарсис, успокоение, облегчение переживаний и т. д. Разновидностями культа являются ритуальные пляски вокруг изображения животных или предметов охоты, заклинания духов, камлания (в религиях на ранних стадиях развития), обряды, проповедь, молитва, богослужение, праздники, посты, паломничества и др. (в развитых религиях).

В соответствии с различными видами деятельности складываются *внерелигиозные и религиозные отношения*. В ходе выполнения экономической, политической, государственной, просветительской и иной деятельности религиозные индивиды, группы, институты вступают в соответствующие этим видам активности связи. В этого рода связях возможен субъективно полагаемый религиозный смысл, однако по объективному содержанию они нерелигиозны.

Религиозные отношения представляют собой вид отношений в собственно религиозной сфере общества. Они складываются в соответствии с религиозным сознанием, реализуются и существуют посредством религиозной деятельности. Различают *внекультовые и культовые религиозные отношения*: внекультовые реализуются посредством внекультовой религиозной деятельности, а культовые — благодаря культу. Религиозные отношения имеют субъективный план, план сознания; сознание «полагает» определенные отношения людей к гипостазированным существам, атрибутизированным свойствам и связям, а также верующих друг с другом. Первый тип отношений развертывается в плане сознания, а контакты верующих друг с другом, имея отнесенность к названным существам, свойствам, связям, представляют собой действительные взаимоотношения.

Религиозные отношения чаще всего осуществляются при помощи различных символических посредников и соответствующих способов

их фиксации и опосредования. В качестве посредников могут выступать: 1) предметы неживой и живой природы — икона, крест, распятие, ступа, камень, растения, животные и т. д. — и тогда религиозные отношения опосредуются в предметной, вещной форме; 2) индивид или группа лиц — служитель культа, глава религиозной организации, функционер общины, обладатель «дара» и др., в этом случае говорят о персонифицированном способе фиксации взаимосвязей; 3) образы Бога, духов, душ, Богоматери, Христа, Будды, бодхисттвы, Мухаммеда, святых и т. д., это идеализированная, образная форма опосредования; 4) язык — отдельные слова и целые предложения, содержащие наставление о том, с кем и как надо общаться, этот способ фиксации отношений называется языковым. Предметы, вещи, персоны, образы, слова являются знаками, которые выражают религиозные значения и смыслы, «прочитываются» вступающими в связь индивидами.

Носителями религиозных отношений в зависимости от степени влияния религии могли быть семья, этнос, сословие, класс, профессиональная группа, государство со своими подданными или части указанных групп, то есть такие социальные и политические объединения, представители которых относят себя также к одному общему вероисповеданию. Особенно большую роль в сохранении и воспроизводстве религиозных отношений играли социальные группы, выделявшиеся по религиозному признаку, — варна брахманов в древнеиндийском обществе, жрецы в рабовладельческих государствах Европы, сословие духовенства в средневековых феодальных монархиях и т. д. По мере образования специальных религиозных общностей, общин, объединений, институтов, субгрупп и субинститутов к ним переходит приоритет актуализации, несения и трансляции религиозных отношений.

Религиозные отношения могут иметь разный характер — солидарности, терпимости и нейтралитета, конкуренции, конфликта и борьбы; эта борьба часто выливалась в форму религиозных войн. Но даже при «мирном сосуществовании» конфессий, как правило, среди верующих имеется представление о превосходстве «своего» объединения, конфессии, направления, религии. В соответствии с характером религиозных отношений последние могли либо смягчать социально-политическую и межэтническую напряженность и противостояние (в случаях их возникновения и возрастания), либо обострять социально-политические противоречия сословий, классов, этносов, других общественных групп, государств, групп, вплоть до того, что могли способствовать возникновению войн.

В качестве упорядочивающих деятельность и отношения инстанций выступают *институты и организации*. Для участия во внерелиги-

озных областях создаются экономические институты (например, Банк Святого Духа в Ватикане), политические партии (христианские, исламские и пр.), профсоюзы, женские, молодежные и прочие формирования. Складываются учреждения и в религии — *внекультовые* и *культовые*. К внекультовым отнесем звенья управления внекультовой религиозной деятельностью (отделы образования, департаменты прессы, ректораты духовных учебных заведений и пр.), а среди культовых упомянем приход, причт, клир, дьяконат, епископат.

Строение религиозной организации предписывается традицией и обычаем, церковным правом и уставом, апостольскими правилами, конституциями и т. д. Организационные принципы определяют ее составные части, совокупность позиций и ролей, правила субординации и координации деятельности индивидов и отдельных звеньев структуры, узлы деятельности и соответственно группы деятелей, призванные обеспечить единство объединения. В зависимости от условий возникновения и существования религиозные организации принимают «монархический», «парламентско-королевский», «республиканско-демократический» и иные виды.

Религия выполняет ряд *функций*, наиболее существенными являются: *мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-дезинтегрирующая, легитимирующе-разлегитимирующая, культуро-транслирующая функции*. Религия задает предельные критерии, идеалы, с точки зрения которых понимается человек, общество, мир, обеспечивается целеполагание и смыслополагание. Она восполняет ограниченность, зависимость, относительность, эфемерность, ущербность бытия человека, обеспечивает общение и тем преодолевает одиночество, утешает, облегчает страдания, обеспечивает катарсис. С помощью норм религиозного права, морали, многочисленных примеров для подражания, традиций, обычаев, институтов осуществляется управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, групп, общин. Религия может в одном отношении объединять, а в другом — разъединять индивидов, группы, институты, узаконивать некоторые общественные порядки, учреждения (государственные, политические, правовые и пр.), отношения как соответствующие «высшему принципу» или, наоборот, утверждать неправомерность каких-то из них.

Результаты, последствия выполнения религией своих функций бывают разные. Можно назвать некоторые принципы, реализация которых помогает давать объективный анализ роли религии, изучать ее влияние дифференцированно, в конкретных условиях места и времени.

1. Роль религии в обществе нельзя считать исходной и определяющей, хотя она оказывает на общество и другие сферы общественной жизни обратное воздействие. Религиозный фактор влияет на экономику, политику, государство, межнациональные отношения, семью, на область культуры через деятельность верующих индивидов, групп, организаций в этих областях. Происходит «наложение» религиозных отношений на другие общественные отношения.

2. Степень влияния религии зависит от ее места в обществе, а это место не является раз и навсегда данным, оно изменяется в контексте процессов сакрализации и секуляризации. Сакрализация означает вовлечение в сферу религиозного санкционирования различных форм общественного и индивидуального сознания, деятельности, отношений, поведения людей, институтов, рост влияния религии на различные сферы общественной и частной жизни. Секуляризация, напротив, ведет к ослаблению влияния религии на общественное и индивидуальное сознание, к ограничению возможности религиозного санкционирования различных видов деятельности, поведения, отношений и институтов, «вхождения» религиозных индивидов и организаций в различные вне-религиозные сферы жизни. Указанные процессы неоднолинейны, противоречивы, неравномерны в обществах разных типов, на сменяющих друг друга этапах их развития, в странах и регионах Европы, Америки, Азии, Африки, в меняющихся социально-политических и культурных ситуациях.

3. Своеобразно воздействие на общество, его подсистемы, на личность родоплеменных, народностно-национальных, мировых религий, а также отдельных религиозных направлений и конфессий. В их вероучении, культе, организации, этике имеются специфические черты, которые находят выражение в правилах отношения к миру, в повседневном поведении последователей в различных областях общественной и личной жизни, накладывают печать на «человека экономического», «человека политического», «человека морального», «человека художественного», «человека экологического» и т. д., иными словами — на различные аспекты культуры. Неодинакова, например, система религиозной мотивации, а потому и направленность и эффективность хозяйственной деятельности последователей иудаизма, ислама, католицизма, кальвинизма, православия, старообрядчества и т. д. По-разному включались в межэтнические, межнациональные отношения родоплеменные, народностно-национальные, мировые религии, их направления и конфессии. Наблюдаются заметные отличия в морали, в нравственных отношениях буддиста, христианина, мусульманина, синтоиста, даосиста, последователя родоплеменной религии и др. По-своему развивалось искусство,

его виды и жанры, художественные образы в соприкосновении с теми или иными религиями и т. д.

4. Как было сказано, религия представляет собой системное образование, включающее ряд элементов и связей: сознание со своими чертами и уровнями, внекультовые и культовые формы деятельности и отношений, учреждения для ориентации во внекультовых и культовых областях. Функционирование названных элементов, связей давало соответствующий им, их содержанию и направленности результаты. Достоверные знания позволяли строить эффективную программу действий, повышали творческий потенциал культуры, а заблуждения не гарантировали преобразование природы, общества и человека в соответствии с объективными закономерностями развития, приводили к неблагоприятным последствиям. Деятельность, отношения, учреждения консолидировали людей, но могли и разъединять, способствовать появлению и разрастанию конфликтов. В процессе религиозной деятельности и функционирования религиозных отношений, в ходе обеспечения нужд религиозных организаций происходит создание и накопление материальной и духовной культуры — освоение необжитых земель, совершенствование земледелия, животноводства, ремесел, развитие храмостроительства, письменности, книгопечатания, сети школ, распространение грамотности, развитие различных видов искусства и т. д. Но, с другой стороны, определенные слои культуры отторгались, отталкивались — многие компоненты языческой культуры, скоморошество, смеховая культура, портретная живопись в исламе, произведения, попавшие в свое время в «Индекс запрещенных книг» католицизма, ряд научных открытий, свободомыслие и т. д. В определенных условиях религия может активно влиять на развитие национальной культуры, укреплять этническое, национальное самосознание, но в то же время может способствовать формированию этноцентризма, служить фактором изоляции и обособления данного этноса от других. Нередко религиозность соединяется с идеей этнической исключительности, шовинизмом, а национальная рознь усиливается рознью религиозной. Следует, конечно, учитывать и то, что позиции и практика религиозных организаций по многим вопросам развития культуры меняется.

5. Важно принять во внимание соотношение общегуманистического и частного в религии. Ныне широко распространено мнение о тождестве религиозного и общегуманистического, однако это мнение не учитывает ряда фактов. В религиях представлены самые различные культуры. Даже мировых религий — три, не говоря уже о множестве народностно-национальных и родоплеменных. В религии переплетаются, порой причудливо, компоненты общегуманистические, формационные, цивили-

лизационные, классовые, этнические, партикулярные, патриархальные, глобальные и локальные. В различных ситуациях могут актуализироваться, выступать на передний план те или другие; религиозные лидеры, группы, мыслители могут далеко неодинаково выражать указанные тенденции. Все это находит выражение и в социально-политических ориентациях; история показывает, что в религиозных организациях представлены разные позиции: прогрессивные, консервативные, регрессивные и т. д. Причем данная группа и ее представители не всегда жестко «закреплены» за какой-то из них, могут менять ориентацию, переходить от одной позиции к другой. В современных условиях значимость деятельности любых институтов, групп, партий, лидеров, в том числе и религиозных, определяется прежде всего тем, в какой мере она служит утверждению общегуманистических ценностей.



ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ. РАННИЕ ФОРМЫ ВЕРОВАНИЙ И КУЛЬТА

Проблема происхождения религии

При рассмотрении проблемы происхождения религии исследователи сталкиваются с тремя очень сложными вопросами: Когда возникла религия? В каких формах она существовала на ранних этапах своего развития? Какова природа религиозных феноменов? Долгое время ответы на эти вопросы казались очевидными, по крайней мере, для людей, исповедовавших иудаизм, христианство и ислам. Приверженцы авраамических религий верили в то, что Бог создал человека из праха земного, «вдунул в лице его дыхание жизни» и вступил с ним в непосредственные отношения. Следовательно, согласно иудаистской, христианской и мусульманской традициям, религия имеет божественную природу, она возникает вместе с человеком и притом сразу же в виде монотеизма (веры в единого Бога).

Конечно, со времен Демокрита и Эвгемера выдвигались и другие теории происхождения религии, которые обнаруживали ее корни в страхе перед грозными и непонятными силами природы, в своекорыстном обмане народа власть имущими, в невежестве и забитости масс, в сложностях процесса познания и т. п. Но эти теории носили в основном спекулятивный характер, имели хождение в узком кругу интеллектуалов, а если и выходили за рамки этого круга, то вызывали негативную реакцию и достаточно быстро вытеснялись на периферию общественного сознания.

Лишь во второй половине XIX в. богословская концепция «сотворения религии» была подвергнута серьезной критике. Этому предшествовало накопление эмпирического и теоретического материала в таких областях знания, как сравнительное изучение мифологии, фольклористика, языкознание, археология, этнография, антропология, психология, социология. На стыке этих бурно развивающихся наук возникло религиоведение, которое с самого начала поставило своей задачей не апологию

существующих верований, а беспристрастное исследование религий мира.

В ходе такого исследования было установлено, что монотеизм является не исходным пунктом религиозной истории, а продуктом длительной эволюции религии. К простейшим формам религии были отнесены верования и обычаи так называемых «диких народов», свидетельства о которых были собраны, тщательно изучены и систематизированы этнографами, этнологами и антропологами. Затем следовал ряд более сложных форм религии, сильно варьировавшихся в зависимости от социокультурных условий их возникновения и развития. Завязи же и редкие плоды монотеизма располагались в пышной кроне генеалогического древа религий. Правда, оставался открытым вопрос о корнях этого древа, которые уходили в глубь человеческой истории и были сокрыты от глаз исследователей. Это создавало возможности для выдвижения чисто умозрительных теорий и гипотез.

Одна из них была выдвинута околоцерковными и богословскими кругами и вошла в историю изучения религии под названием концепции «прамонотеизма» или первобытного монотеизма. Впервые в сжатом виде она была формулирована шотландским литератором и ученым Э. Лэнгом (1844—1912) в его работе «Становление религии». Однако в наиболее полной форме она была изложена католическим патером В. Шмидтом (1868—1954), который посвятил обоснованию этой концепции 12-ти томную работу «Происхождение идеи Бога». Суть теории «прамонотеизма» сводится к тому, что за всем многообразием существующих верований, в том числе верований «диких народов», можно обнаружить остатки древнейшей веры в единого Бога-Творца. Именно она предшествовала всем формам религии, и лишь впоследствии к ней примешались загрязнившие ее элементы. Для подтверждения этой теории В. Шмидт привлек огромный массив исторических, этнологических и лингвистических фактов, но давал им богословскую интерпретацию, а факты, которые не укладывались в его схему, оставлял вне поля своего зрения.

Не менее произвольно обращались с эмпирическим материалом религиоведы, выдвинувшие теорию существования «дорелигиозного периода» в истории человечества. Сторонники этой теории утверждали, что у людей, живших на ранних этапах развития общества, не было религиозных верований, ибо их сознание было непосредственно вплетено в практику и не могло создавать каких-либо абстракций, в том числе религиозных. Так была подготовлена теоретическая ниша, которую с завидной настойчивостью пытались заполнить «достоверными свидетельствами» многие этнографы, антропологи и религиоведы XIX—XX вв. Со всех концов света до научного сообщества доходили сведения о су-

существовании племен столь низких в своем культурном развитии, что у них якобы полностью отсутствовали религиозные представления и понятия. Но после тщательного изучения жизни этих племен, их обычаев, языка, особенностей мышления, после установления с ними доверительных контактов исследователи неизменно обнаруживали у них зачатки религиозных верований и культовой практики. Поэтому теория о существовании «дорелигиозного периода» осталась гипотезой, которую на данном этапе развития наук о человеке невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть.

Учитывая, что процесс антропогенеза растянулся на 2—3 млн. лет и что большая часть человеческой истории до сих пор недостаточно изучена, современные религиоведы скептически относятся как к теории «прамонотеизма», так и к теории существования «дорелигиозного периода». В настоящий момент можно с уверенностью утверждать лишь то, что простейшие формы религиозных верований существовали уже 40 тыс. лет назад. Именно к этому времени относится появление человека современного типа (*homo sapiens*), который сильно отличался от своих предполагаемых предшественников физическим строением, физиологическими и психологическими характеристиками. Но самое главное его отличие состояло в том, что он был человеком разумным, способным к анализу конкретной ситуации, к созданию общих понятий и довольно высокого уровня абстракций, к осознанию самого себя и своего места в окружающей действительности.

Ранние формы верований и культа

О существовании религиозных верований в этот отдаленный период человеческой истории свидетельствует практика захоронения первобытных людей. Установлено, что сапиентный человек хоронил своих близких в специальных погребениях, причем покойники предварительно проходили через определенные обряды их подготовки к загробной жизни. Их тела покрывались слоем охры, рядом с ними клали оружие, предметы домашнего обихода, украшения и т. п. Следовательно, первобытные люди уже имели представление о том, что наряду с миром повседневной действительности существовал мир иной, где обитали умершие.

Религиозные верования сапиентного человека нашли свое отражение и в произведениях пещерной живописи, которые были обнаружены в XIX—XX вв. в Южной Франции и Северной Испании. Подавляющее большинство древних наскальных рисунков — это сцены охоты, изображения людей и животных, иногда людей, ряженных в звериные шкуры и маски, а иногда фантастических зооантропоморфных существ.

Анализ этих рисунков позволил ученым сделать вывод о том, что первобытный человек верил в особого рода связь между людьми и животными, а также в возможность воздействовать на поведение животных с помощью некоторых магических приемов. Наконец, было установлено, что у первобытных людей было широко распространено почитание различных предметов, которые должны были отводить опасности и приносить удачу.

Эта форма религиозных верований получила название фетишизм от португальского слова *feitico* (амулет, магическая вещь), которое в свою очередь является производным от латинского слова *factitius* (магически искусный). Она впервые была обнаружена португальскими моряками в Западной Африке в XV в., а затем многочисленные аналоги фетишизма были выявлены в религиях почти всех народов.

В самом общем виде фетишизм может быть охарактеризован как поклонение неодушевленным вещам. Объектом поклонения — фетишем — мог стать любой предмет, почему-либо поразивший воображение человека: камень необычной формы, кусок дерева, зуб животного, искусно сделанная фигурка, ювелирное изделие. Этому предмету приписывались не присущие ему свойства (способность исцелять, предохранять от врагов, помогать на охоте и т. п.). Чаще всего фетишем оказывался случайно выбранный предмет. Если после этого выбора человеку удавалось достичь успеха в практической деятельности, он считал, что в этом ему помог фетиш, и оставлял его себе. Если же человека постигала какая-либо неудача, то фетиш выбрасывался или заменялся другим.

Обращение первобытных людей с фетишами говорит о том, что они не всегда относились с должным почтением к выбранному ими предмету. За оказанную помощь его благодарили, за беспомощность наказывали. В этом плане интересен африканский обычай истязания фетишей, причем не только для их наказания, но и для побуждения к действию. Например, прося о чем-нибудь фетиш, африканцы вбивали в него железные гвозди, полагая, что после этого фетиш лучше запомнит обращенные к нему просьбы и обязательно выполнит их.

Особенно распространенной формой фетишизма было поклонение камням и кускам дерева. Так, члены американского племени дакота находили круглый булыжник, раскрашивали его, а затем, величая этот булыжник дедом, начинали приносить ему дары и просить об избавлении от опасностей. Известно также, что многие бразильские племена втыкали в землю палки и приносили им жертвы. Обычай поклонения камням и деревянным столбам существовал у многих племен Северной Азии. Не обошел этот обычай и страны Европы. Всего несколько веков назад в Англии и во Франции существовал запрет поклоняться камням, что

свидетельствует о длительном сохранении фетишистских верований даже во времена господства в Европе христианской религии.

Однако, говоря о широком распространении фетишизма, необходимо подчеркнуть, что содержание этой формы религиозных верований существенно изменялось в разных культурах и в разные эпохи. Упомянутое поклонение камням и кускам дерева, которое сопровождалось подношениями даров и жертвоприношениями, относится к достаточно позднему этапу развития фетишизма. Очевидно, в глубокой древности люди не одухотворяли и тем более не обожествляли избранные ими в качестве фетишей предметы. Суть первобытного фетишизма заключалась в том, что человек усматривал в поразивших его воображение предметах свойства, которые не усматривались в этих предметах при помощи обычных органов чувств. Поступая так, человек делал предметы «чувственно-сверхчувственными», причем сверхчувственные свойства приписывались фетишам либо на основе случайных ассоциаций, либо на основе неверно понятых причинно-следственных связей.

Другой ранней формой религиозных воззрений следует считать тотемизм — веру в существование особого рода мистической связи между какой-либо группой людей (род, племя) и определенным видом животных и растений (реже — явлениями природы и неодушевленными предметами). Название этой формы религиозных верований происходит от слова «ототем», которое на языке североамериканских индейцев оджибве означает «род его».

В ходе изучения тотемизма было установлено, что его возникновение тесно связано с хозяйственной деятельностью первобытного человека — собирательством и охотой. Животные и растения, дававшие людям возможность существовать, становились объектами поклонения. На первых этапах развития тотемизма такое поклонение не исключало, а даже предполагало употребление тотемных животных и растений в пищу. Поэтому иногда свое отношение к тотему первобытные люди выражали словами: «Это наше мясо». Однако такого рода связь между людьми и тотемами относится к далекому прошлому, и о ее существовании свидетельствуют лишь древние предания и дошедшие до исследователей из глубины веков устойчивые языковые обороты. Несколько позднее в тотемизм были привнесены элементы социальных, в первую очередь кровно-родственных отношений. Члены родовой группы (кровные родственники) стали верить в то, что родоначальником и покровителем их группы является определенное тотемное животное или растение, и что их отдаленные предки, сочетавшие в себе признаки людей и тотема, обладали необыкновенными способностями. Это вело, с одной стороны, к усилению культа предков, а с другой стороны — к изменению отношения к самому тотему, в частности к появлению запретов на

употребление тотема в пищу за исключением тех случаев, когда его поедание носило ритуальный характер и напоминало о древних нормах и правилах.

Впоследствии в рамках тотемизма возникла целая система запретов, которые назывались табу. Они представляли собой важный механизм регулирования социальных отношений. Так, половозрастные табу разделили первобытный коллектив на брачные классы и тем самым исключили половые связи между близкими родственниками. Пищевые табу строго регулировали характер пищи, которая должна была доставаться вождю, воинам, старикам, женщинам, детям. Ряд других табу призван был гарантировать неприкосновенность жилища или очага, регулировать правила погребения, фиксировать социальный статус, права и обязанности членов первобытного коллектива.

Все эти табу были необычайно строгими. Исследователи тотемизма любят приводить примеры того, как воспринималось первобытными людьми нарушение табу. Как-то один из племенных вождей Новой Зеландии оставил объедки своей трапезы, которые подобрал и съел рядовой член племени. Когда последний узнал, что он употребил в пищу остатки трапезы вождя, а это было табуировано, он упал на землю, стал корчиться в судорогах и вскоре умер. Примеры подобного рода не единичны. Сам факт осознания нарушения табу, которое понималось как нечто священное, парализовал волю нарушителя и даже способность его организма к жизнедеятельности.

Таким образом, тотемистические верования, корни которых обнаруживаются в специфике хозяйственной деятельности людей и в кровно-родственных отношениях, в свою очередь сыграли большую роль в процессе формирования первобытного общества. Они выполняли интегрирующую функцию, объединяя людей той или иной тотемной группы вокруг признанного ими тотема. Они же достаточно эффективно выполняли регулятивную функцию, подчиняя поведение людей многочисленным запретам-табу, которые должны были соблюдать все члены тотемной группы.

Еще одной формой первобытных верований была магия (от греч. μαγεία — колдовство, волшебство) — совокупность представлений и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность воздействия на людей, животных, предметы и явления объективного мира путем обращения к чудодейственным силам. Истоки этой формы религиозных верований были наиболее полно описаны английским этнографом Б. Малиновским (1884—1942) в его работе «Магия, наука и религия». Изучая жизнь туземцев тихоокеанских островов Тробриан, Б. Малиновский подметил очень любопытную закономерность. Оказалось, что туземцы используют магию в земледелии при посадке клубневых растений, уро-

жай которых бывает изменчив, но магия не применяется при культивировании плодовых деревьев, дающих устойчивый, стабильный урожай. В рыболовстве магические приемы практикуются при промысле акул и других крупных и опасных рыб, при ловле же мелкой рыбы магия считается излишней. Постройка лодок всегда сопровождается магическими обрядами, при строительстве же домов магия не используется. Эти наблюдения позволили Б. Малиновскому сделать вывод, что сфера магии — это деятельность повышенного риска. Магия приходит на помощь человеку, когда не существует надежного алгоритма достижения успеха, когда человек не уверен в своих силах, когда над ним господствуют случайность и неопределенность. Именно это и заставляет его полагаться на помощь могущественных сверхчеловеческих сил и совершать магические действия.

В глубокой древности магические представления и обряды носили синкретический характер, но в дальнейшем произошла их дифференциация. Современные этнографы классифицируют магию по методам и по целям воздействия. По методам воздействия магия делится на *контактную* (путем непосредственного соприкосновения носителя магической силы с объектом, на который направлено действие), *инициальную* (магический акт направлен на объект, который недостижим для субъекта магической деятельности), *парциальную* (опосредованное воздействие через остриженные волосы или ногти, остатки пищи, которые тем или иным путем попадают к носителю магической силы), *имитативную* (воздействие на подобие объекта). По целям воздействия магия делится на *вредоносную*, *военную*, *промысловую*, *лечебную*, *любовную* и т. п.

Обычно магическими приемами занимались специально подготовленные люди — колдуны и шаманы, которые искренне верили в свою способность общаться с духами, передавать им просьбы и надежды соплеменников, воздействовать на духов или чудодейственные силы. Но главное состояло не в том, что они сами верили в свои необыкновенные способности, главное состояло в том, что им верил коллектив и обращался к ним за помощью в самые критические моменты. Соответственно этому колдуны и шаманы пользовались особым почетом и уважением у соплеменников.

К первобытным формам религиозных верований исследователи обычно относят анимизм (от лат. *anima* — душа) — веру в существование душ и духов. Детальный анализ анимистических верований был дан английским антропологом Э. Тайлором (1832—1917) в его работе «Первобытная культура». Согласно Тайлору, они развивались в двух направлениях. Первый ряд анимистических верований возник в ходе размышлений древнего человека над такими явлениями, как сон, видения, болезнь, смерть, а также из переживаний транса и галлюцинаций. Буду-

чи не в состоянии правильно объяснить эти сложные явления, «первобытный философ» вырабатывает понятие о душе, находящейся в теле человека и покидающей его время от времени. В дальнейшем формируются более сложные представления: о существовании души после смерти тела, о переселении душ в новые тела, о загробном мире и т. п. Вторым рядом анимистических верований возник из присущего первобытным людям стремления к олицетворению и одухотворению окружающей действительности. Древний человек рассматривал все явления и предметы объективного мира как нечто подобное себе, наделяя их желаниями, волей, чувствами, мыслями и т. п. Отсюда возникает вера в отдельно существующих духов грозных сил природы, растений, животных, умерших предков, которая в ходе сложной эволюции трансформировалась из полидемонизма в политеизм, а затем и в монотеизм. Основываясь на древности и широкой распространенности в первобытной культуре анимистических верований, Э. Тайлор выдвинул формулу: «Анимизм есть минимум определения религии». Эту формулу использовали в своих построениях многие философы и религиоведы, однако при обсуждении тайлоровской концепции анимизма выявились и ее слабые стороны. Главным контраргументом были этнографические данные, которые свидетельствовали, что религиозные верования так называемых «диких народов» зачастую не содержат в себе элементов анимизма. Такие верования были названы «преанимистическими».

К ним отнесли прежде всего веру в существование могущественной силы, распространенной повсюду и оказывающей влияние на жизнь людей. Теория «динамизма» (веры в силу) была сформулирована английским антропологом и религиоведом Р. Мареттом (1866—1943). Опираясь на свидетельства миссионеров и этнографов, изучавших меланезийские племена, Р. Маретт утверждал, что на начальной стадии развития религии главную роль играла не вера в существование душ и духов, а вера в *мана* — некую чудодейственную силу. Вся религия меланезийцев, подчеркивал Р. Маретт, сводится к тому, чтобы овладеть этой силой и использовать ее себе на благо. Мана, по представлениям меланезийцев, распространяется в мире неравномерно. Явления природы, предметы, животные и люди могут обладать ею в большей или меньшей степени. Например, человек, который отличается ловкостью, здоровьем и красотой, имеет много мана, плодоносящее дерево также обладает мана, а предмет, который оказался бесполезным в нужный момент лишен этой силы.

Вера в существование сверхъестественной силы была обнаружена у многих племен и народов. Если меланезийцы называли ее мана, то у ирокезов она была известна под именем оренда, у алгонкинов — мани-ту, у жителей Западного Судана — ньяма, у пигмеев — мегбе, у зулу-

сов — умойя и т. п. Отсюда был сделан вывод об универсальном характере этой веры на ранних этапах истории религии. Более того, различные модификации веры в некую силу были обнаружены в развитых религиях и в сфере обыденного сознания современных людей.

То же самое можно сказать и о других первобытных формах религиозных верований. Одни из них были ассимилированы сменившими их религиями, другие были оттеснены в сферу предрассудков и суеверий. Так, сохранившаяся вплоть до наших дней вера в амулеты, талисманы, священные реликвии является не чем иным, как пережитком первобытного фетишизма. Отголоски тотемизма можно обнаружить в существующих во многих религиях пищевых запретах, в изображении сверхъестественных существ в облике животных и т. п. Магические верования и ритуалы легли в основу культовой практики всех религий. Значительное место принадлежит магии в сфере бытовых суеверий: вера в порчу, в гадания, заговоры и т. п. Неотъемлемой частью современных религий является также анимизм. Вера в духов, в призраков, в бессмертную душу, в кармическое перерождение и т. п. — все это модификации анимистических представлений первобытной эпохи. Анимистическую природу имеют и многие современные обычаи, например, поведение людей при чихании или зевоте. В древние времена считалось, что при чихании и зевоте в человека входят окружающие его духи. Зулусы считали, что это добрые духи. Поэтому их вожди и колдуны старались как можно больше чихать. У других народов, считалось, что в человека могут войти злые духи, поэтому они выработали обычай прикрывать при зевании рот рукой, а после чихания говорили: «Будь здрав». Когда современный американец говорит после чихания: «God bless you», немец: «Gesundheit», а русский: «Будь здоров», они и не подозревают, что в основе этих обычаев лежат древние анимистические верования.

Важно отметить, что на ранних этапах развития человеческого общества архаические формы религиозных верований не существовали в чистом виде. Они самым причудливым образом переплетались друг с другом. Поэтому ставить вопрос о том, какая из этих форм верований возникла раньше, представляется не очень корректным. Очевидно, речь должна идти о комплексе религиозных верований. Композиция этого комплекса могла быть весьма разнообразной. Например, у аборигенов Австралии наиболее предпочтительным элементом религиозного комплекса был тотемизм с тщательно разработанной системой табу. Среди многочисленных народов Сибири и Дальнего Востока явно доминировала магия и тесно связанная с ней практика шаманизма. Что касается народов Африки, то они отличались своей склонностью к фетишизму. Однако выдвигание на первый план какой-либо части религиозного комплекса не означает, что первобытные люди не были знакомы с оста-

льными его элементами. Именно комплекс рассмотренных первобытных верований стал ядром так называемых племенных религий, которые отличались большой пестротой, так как отражали специфические для того или иного племени условия обитания, социальные связи, особенности материальной культуры и т. п.

Итак, если вопрос о времени возникновения религии до сих пор остается открытым, то наиболее ранние из дошедших до нас религиозных верований были достаточно хорошо изучены археологами, этнографами, этнологами, антропологами и религиоведами в XIX—XX вв. Общепризнано, что такими верованиями были фетишизм, тотемизм, магия, анимизм, вера в мана и др. Природа этих верований достаточно сложна и объясняется по-разному, однако большинство исследователей предполагает, что их истоки следует искать в условиях жизни наших отдаленных предков и в особенностях их сознания. Эволюция же религиозных воззрений тесно связана с изменениями в общественной жизни, что подтверждается не только рассмотрением рудиментарных форм религии, но и всей ее историей.

АВТОХТОННЫЕ РЕЛИГИИ АФРИКИ, АМЕРИКИ, ОКЕАНИИ, АВСТРАЛИИ

Религии Африки

История религиозной жизни Африканского континента тесно переплетается с историческими судьбами населяющих его народов, она несет на себе отпечаток тех драматических процессов, которые происходили и продолжают происходить в социальной и политической истории Африки. С одной стороны, здесь по-прежнему широко распространены традиционные верования коренных народов — так называемые автохтонные культы, которые сложились у исконных жителей до вторжения арабов и европейцев; с другой — не остались без последствий процессы интенсивной христианизации и исламизации континента, в результате которых приобрело также широкие масштабы распространение в Африке мировых религий. Традиционные религии сохраняют свое преимущественное влияние к югу от Сахары, в Тропической и Южной Африке. В таких странах, как Ботсвана, Свазиленд, Буркина-Фасо, Сьерра-Леоне, Кот-д'Ивуар, Бенин, Гана, Зимбабве и Мозамбик количество их приверженцев составляет около 70—80 % от общей численности населения. В то же время 40 % всех жителей континента исповедуют ислам, в государствах северной части материка — Мавритания, Марокко, Алжир, Тунис, Ливия — мусульмане составляют подавляющее большинство населения. Высок процент мусульман также в Сенегале, Нигере, Мали, Судане, Чаде и некоторых других странах. Большинство африканских мусульман — сунниты, за исключением небольших групп шиитов — потомков переселенцев из Йемена, Ирана, Ирака и Индии, которые живут в Восточной Африке и на островах Индийского Океана. Около 22 % всего населения Африки исповедуют христианство, причем преобладают среди них католики и протестанты, хотя монофизиты и православные представлены также достаточно широко — около четверти всех христиан. Значительная христианская прослойка имеется в ЮАР, в обеих Конго, на Мадагаскаре, в Уганде и Анголе. Почти все мо-

нофизиты Африки живут в Эфиопии и в Египте, при этом в Египте — стране преимущественно исламской — сохранилась также и древняя коптская церковь.

Местами мировые религии потеснили традиционные культы, однако практически повсеместно наблюдаются более или менее интенсивные синкретические процессы; имеет место двоеверие, проникновение в традиционные мифологии христианских и исламских мотивов и т. п. Специфически африканским явлением стали так называемые христианско-африканские церкви и секты, отколовшиеся от христианских церквей и сект. Это синкретические конфессии, в вероучении которых христианские представления сочетаются с местными традиционными верованиями, прежде всего с культом предков.

Кроме традиционных религий, христианства, ислама, христианско-африканских конфессий, в Африке небольшим количеством последователей представлены индуизм и иудаизм.

Мир традиционных африканских религий весьма разнообразен и многолик; почти каждое из многочисленных племен, населяющих континент, создавало себе собственную систему верований, самобытную и оригинальную, которая несла в себе специфическое мировоззрение, часто достаточно сложное, которое фиксировалось в глубоко разработанных — и тоже различных от народа к народу — мифологических системах. Однако в многообразии этом есть и известное единство, которое позволяет увидеть универсальные типические черты религиозной культуры Африки доколонизаторской эпохи, проследить некоторые закономерные тенденции в эволюции традиционных верований.

Прежде всего следует указать, что эти верования представляют собой одну из наиболее консервативных форм религиозной жизни, они сохраняют в себе древнейшие пласты, характерные для религии первобытного общества — тотемизм, анимизм, фетишизм, культ предков, жертвоприношения, инициации. В традиционных верованиях сохранились самые архаические мифологические мотивы и наиболее древние формы мышления — как, впрочем, и формы социальной жизни или чисто практической деятельности. Не случайно именно племена коренных африканцев — в частности, бушмены, — стали рассматриваться западной наукой в качестве модели, представляющей наиболее ранние стадии человеческой цивилизации.

Следует учитывать, что к моменту начала колонизации африканские племена стояли на различных ступенях развития; если бушмены и готтентоты, например, находились в стадии раннего родового общества, в котором отсутствовала внутриплеменная или межплеменная организация, то такие племена, как зулусы или ватсонга, вошли в фазу позднеро-

дового строя, с развитым ремеслом и земледелием, с социальной и имущественной дифференциацией; в них формировалась знать и появлялись зачатки рабовладельческих и феодальных отношений. В Африке существовали также народы, у которых еще в доколонизаторскую эпоху возникли раннеклассовые государственные образования (ганда, йоруба, ашанти, бени и др.). Уровень социального развития не мог не отразиться на характере религиозных представлений, он наложил свой отпечаток на содержание вероучения, культа и на религиозные организации. Формирование государства в первую очередь повлияло на становление и выдвижение на первый план культа правителя, его обожествление, сакрализацию власти.

В мифах народов Африки представлены все основные мотивы, характерные для любой мифологии,— космогония и теогония, возникновение человека и появление в мире смерти, работа бога-демиурга и пантеон подчиненных ему богов, культурные герои и трикстеры. Значительная часть мифов носит этиологический характер — они объясняют устройство мироздания, космические и атмосферные явления. Часто в мифологических представлениях одного народа присутствуют параллельные мифы, которые по-разному объясняют одно и то же явление, что свидетельствует о процессах заимствования, ассимиляции, синкретизации исходных верований. Так, бушмены, согласно одному из мифов, верят в то, что солнце прежде было человеком, у которого светились подмышки. Если он поднимал руку, земля озарялась солнечным светом, ложился спать — все погружалось во тьму. Тогда люди «древнего народа» (этот народ населял землю до бушменов, к нему принадлежали не только люди, но и небесные светила, животные и т. п.) забросили его на небо. Однако у бушменов существует и другой миф, в котором рассказывается, что когда-то жил человек-огонь, голова которого светилась. Он приносил удачу на охоте, но требовал себе самый лучший кусок мяса. Люди убили его и каменными ножами отрезали ему голову. Один охотник насадил голову на палку и швырнул ее вверх. Так на небе появилось солнце. Каждый день оно проходит путь с востока на запад, но не может найти на земле свое тело. Луна же — это сандалия человека «древнего народа». Однажды его дочь положила мокрые сандалии отца слишком близко к огню, от одной остался лишь пепел, а другая сгорела наполовину. Рассердившись, отец кинул вверх полусгоревшую сандалию, которая стала луной. Брошенный девушкой вверх пепел другой сандалиии превратился в звезды и Млечный Путь. По мифу же солнце преследует своего соперника — луну, отрезая у нее куски мяса; когда луне удастся вырваться, она понемногу опять обрастает мясом. Млечный путь, красные и белые звезды — это древесная зола, зрелые и мо-

лодые коренья, которые подбросила в небо девушка, рассердившись на мать за то, что та дала ей мало кореньев. От заброшенной ею в небо кожуры корня куисси возникла саранча. Другой же миф повествует о том, как одна девушка, обладавшая магической силой, при наступлении половой зрелости взглянула на львов, и они превратились в звезды¹.

В мифологии догонов космогонические мифы так же представлены в разных версиях. Согласно одной из них, верховное божество Амма создал солнце и луну подобно тому, как гончар делает предметы из глины. Солнце раскалено докрасна, его окружает спираль из восьми витков красной меди, а луну — такая же спираль из белой меди. Амма бросил в пространство глиняные шарики, которые превратились в звезды, и большой ком глины, который принял форму женского тела и стал Землей. Амма сделал Землю своей супругой, от этого брака родились дети — шакал Йуругу и близнецы Номмо. Из сырой глины Амма лепил первых людей. По другой версии, мир принадлежит 14-ти Амма, которые господствуют над 14 землями, расположенными друг над другом: семь — наверху и семь — внизу. Наша земля первая из семи низших миров, обычные люди обитают только на ней, на шести других живут хвостатые люди. На семи верхних землях живут люди рогатые, они посылают на землю болезни и бросают камни грома и молнии. Земля круглая и плоская, она окружена большим пространством соленой воды, и все это обвивает огромная змея, которая лежит, прикусив свой хвост. В центре земли стоит железный столб, который служит опорой земле, находящейся выше. Каждая земля имеет солнце и луну. Солнце неподвижно, вращается земля. Амма нашей земли — самый старший и могущественный, он первым создал землю, а также небо, воду, животных, духов и людей. Другие Амма последовали его примеру.

Есть и еще одна версия мифа, по которой мир произошел от слова «Амма», давшего начало бесконечно малому. Этот первичный зародыш жизни превратился в «мировое яйцо». Оно стало первоначальной маткой, которая делилась на две плаценты, и каждая должна была содержать пару близнецов Номмо. Однако из одной половины яйца вышло раньше срока существо мужского пола, впоследствии превратившееся в шакала Йуругу, который захотел стать господином вселенной. Он украл зерна, уже созданные Амма, а затем, оторвав кусок своей плаценты, сделал из него ковчег и устремился в пространство. Из этого куска пла-

¹ См.: Шаревская Б. И. Старые и новые боги тропической и Южной Африки. М., 1964. С. 152.

центы Амма сделал Землю. От Номмо рождаются четыре сына и четыре дочери, которые становятся прародителями всех людей на земле.

Хотя тема бога-демиурга присутствует в мифах всех африканских народов, однако роль его не всегда соответствует положению главы пантеона, родоначальника и первопредка богов и людей. В практическом культе и повседневных представлениях он часто оказывается оттесненным на задний план (как, например, Олорун в мифах племени йоруба, Маву-Лиза у дагомейцев). Сделав свое дело, он «уходит на покой», и активное почитание оказывают уже другим богам, которые, как считают, могут реально повлиять на успех или неудачу охотника, земледельца, ремесленника, колдуна. Нередко прародитель-демиург носит зооморфные черты, что указывает на изначальную тотемистическую природу этого образа и, по мнению многих исследователей, свидетельствует о его архаичности (хотя большая древность зооморфных образов по отношению к антропоморфным является спорной гипотезой). Так, в мифологии бушменов, которая действительно является одной из самых архаичных, верховный бог выступает в образе кузнечика-богомолы по имени Цагн. Он создал все — солнце, луну и ночь, звезды, горы, животных, птиц. Согласно одному из мифов, бушмены ранее были антилопами, и Цагн превратил их в людей. Он научил людей делать ловушки, капканы, оружие, он обеспечивает удачу на охоте; он дал песни, научил людей «танцу крови», установил существующие табу, открыл людям названия местностей и т. п. В зооморфных образах выступают и другие персонажи мифа: жена Цагна — даман, сестра — голубой журавль, приемная дочь — дикобраз, ее сын — мангуст. Однако все они, согласно мифу, до того, как стать животными, были некогда людьми «древнего народа». У бушменов сохранились также ритуалы, которые несомненно имеют смысл почитания тотема: ритуальные танцы, в которых девушки изображают черепах или антилоп.

Тотемным животным была, вероятно, и дагомейская Айдо-Хведо. Дагомейская мифология также содержит параллельные — более архаичные и более поздние — версии космо- и теогоний. По некоторым из известных вариантов мифа, именно Айдо-Хведо — змея-радуга — играла роль демиурга. Она появилась первой и существовала раньше всех остальных. Передвигаясь по земле, она создала ландшафты земли. Горы — это ее экскременты, поэтому в горах находят богатства. На ней держится Земля; она лежит в основании Земли, свернувшись кольцом и закусив свой хвост. Когда она шевелится, чтобы устроиться поудобнее, происходят землетрясения. Если ей будет нечего есть, она станет кусать свой хвост, и тогда Земля соскользнет с нее, и наступит конец мира. Когда Айдо-Хведо всплывает на поверхность воды, то отражается в небе радугой. При этом другие мифы называют главой дагомейского

пантеона Маву-Лиза (образ хотя и многовариантный, но во всех версиях антропоморфный), и Айдо-Хведо выступает уже как его помощница. В святилище Айдо-Хведо поклонялись многочисленным змеям боа, которых запрещено было убивать. Эти змеи считались первопредками правящего рода.

Пережитком тотемизма можно считать и то, что у богов-демиургов есть животные, которые с богом так или иначе соотнесены: являются символом бога или его представителями. У ашанти один из символов верховного бога Ньяме — паук Анансе. Ньяме творит мир примерно так же, как паук плетет паутину, и живет в центре этого мира. В мифах паук фигурирует и как культурный герой, и как трикстер. Вообще в древнейших африканских мифологиях образы демиурга-прародителя, культурного героя и трикстера часто еще сплавлены в одном персонаже, тогда как в более поздних эти роли уже дифференцированы. Бушменский Цагн выступает одновременно и как демиург, и как трикстер, и как культурный герой, а в мифологии догонов шакал Йуруту как трикстер уже отчетливо противопоставляется Амме как демиургу.

Однако не одни только боги были предметом почитания африканских племен. Поклонением окружены также многочисленные духи, среди которых главнейшее внимание уделяется духам предков. Наличие души приписывалось небу и солнцу, радуге и зарнице; стихийным явлениям — грому и молнии, дождю и граду; окружающей природе — морю, рекам, озерам, водопадам, источникам и ручьям, горам, холмам, скалам, пещерам и отдельным камням, лесам, рощам, деревьям и т. д. Духи природы считались покровителями отдельных семей, родов, общин и деревень, а по мере развития общественно-политических отношений, становления государственности — покровителями племен, племенных объединений, царских династий. Все духи имели собственные имена. Одни духи были более значительными, другие — менее важными, местными. И главным, и местным духам воздавали почести и приносили жертвы, сооружали ритуальные хижины и храмы. У многих духов были свои жрецы или жрицы, колдуны, прорицатели и знахари, одержимые этими духами и выступавшие как посредники между ними и теми, кто их почитал.

Култ предков, несомненно, образует «центр тяжести» в африканских традиционных верованиях. Составляющими этого культа являются поклонение духам и останкам умерших родственников, а также почитание первопредков — родоначальников человечества, племени, правящей семьи и т. п. Таким образом, духи умерших образуют сложную иерархию, на которую сориентированы соответствующие культовые действия; место в этой иерархии обусловлено также тем реальным статусом, который имел человек при жизни, а, кроме того, характером

смерти — была ли то естественная или насильственная смерть, в бою или от болезни и т. п. Духи предков, продолжающие свое существование после смерти, по представлениям африканцев, находятся где-то неподалеку от живущих родственников. Часто они предпочитают оставаться в родных местах, участвуют в земных делах соплеменников, помогают им в повседневной жизни, в принятии личных и коллективных решений, предостерегают от неверных и дурных поступков и даже наказывают за них. Духи могут существовать невидимо, а могут сохранять тот облик, который имел человек при жизни, могут переселяться в тех или иных живых существ, в растения, источники, скалы. Души умерших почитали, их боялись, поскольку считалось, что от них во многом зависят благополучие и удача живущих; прогневить души умерших означало навлечь на себя беду.

С обычаями почитания предков тесно сопряжены представления о смерти и загробном существовании, а также ритуалы погребения. В основе их нередко лежит сложная и оригинальная «антропология» — система представлений о природе человека, о том, что является истоком его жизни и в чем заключается смысл смерти. Многие африканские племена обнаруживают в этом вопросе способность к тонкому анализу психологии человека.

Характерно, например, представление о том, что человеку присуще множество душ. Так, племена ашанти верили, что человеку присущи душа-тень — саман, душа-дыхание — кра (или окра), душа-кровь — могья и душа-личность — нторо. Душу могья человек получает от матери, это телесная душа, она определяет физический облик человека, а также его положение как члена рода. Душу нторо он получает от отца — это личная сила, характер, благополучие, удача. Характерно, что тем же словом обозначается мужское семя, а акт зачатия понимается как соединение материнской могья с мужской нторо. После смерти человека нторо и могья освобождаются друг от друга. Нторо после смерти присоединяется к своей группе нторо. Могья сохраняет прежний облик, и после смерти человека она становится саман; саман — духи предков, которые обитают в особом мире, где ожидают реинкарнации. Словом саман обозначают также дух рода, понимаемый как нечто единое, составляющее основу рода. Кра сопровождает саман некоторое время после смерти, но покидает его во время похоронного ритуала. Из всех саман особым почитанием пользуются саман-фо — души родовых старейшин; хотя они и умерли достаточно давно, они продолжают пристально следить за всеми событиями в жизни живых и активно вмешиваться в них.

В верованиях йорубу, во многом близких к ашанти, также имеется представление о множественности душ. Человек наделен смертной ду-

шой оджиджи, которая умирает вместе с физическим телом, а также душами оккан (связанной с сердцем) и эмми (связанной с дыханием), которые бессмертны. Кроме того, душа эмми способна и при жизни на время покидать тело человека и подвергаться различным превращениям. Как и ашанти, йоруба верят в реинкарнацию, но считают, что возродиться вновь в человеческом теле оку (так называют душу умершего человека) может только после того, как побывает в образе какого-либо животного.

Две души — мойа (дух) и хика (дыхание) присущи живому человеку также и по представлениям племени тсонга. После смерти душа человека получает другое название (душа умершего — шиквембу), и ее сопровождает душа-тень (называемая нтжхути или шитжхути); душам умерших предков по обеим линиям родства тсонга совершали каждодневные жертвоприношения. Так, заготавливая себе запас табака, тсонга ссыпал несколько ложек в горшок для отцовских предков и столько же для предков матери, приговаривая при этом: «Вот табак. Приходите все, возьмите по щепотке и не завидуйте мне, когда я нюхаю, смотрите, я кладу вам вашу долю».

Множеством душ человек обладает также и по представлениям племени бамбара. Душа *ни* проявляется в дыхании, в биении пульса, при жизни она неотделима от тела. В отличие от нее душа дья — двойник человека — может оставлять его тело на время, пока он спит или впал в беспамятство; этот двойник — противоположного человеку пола, и брак рассматривается не только как воссоединение супругов, но и как воссоединение их дья. Душа тере — это характер, отличительные свойства данного человека, сознание; обиталищами тере считаются голова и кровь. Тере отделяется от человека, когда он проявляет вовне свою деятельность, особенно когда он говорит. При этом тере превращается в силу ньяма, которая, согласно верованиям, оказывает воздействие на внешний мир. Наконец, еще один элемент — *ванзо* входит составляющей в природу человека — это злое начало, элемент врожденной скверны, который расстраивает добрые начинания человека. Ритуал инициаций, который проходят все подростки, призван освободить их от ванзо. Смерть, по представлениям бамбара, означает разделение этих элементов, или расторжение единства душ. Душа дья уходит в воду, представляющую для нее изначальную стихию; когда в семье умершего рождается ребенок, она возвращается и входит в этого нового члена рода. Душу *ни* старейшина рода, обычно присутствующий при кончине сородичей, старается «поймать», проводя рукой по лицу умирающего, чтобы перенести ее в семейное святилище. Эта душа также воплотится в первого же новорожденного в семье, но в святилище останется ее «оболочка» (именуемая фоло) — нечто вроде кожи, которую сбрасывает змея. Душа

тере полностью превращается в ньяму и присоединяется к общей ньяме предков.

Представления о посмертном существовании в той или иной форме имеются практически у всех африканских племен. Бушмены, например, верят в то, что после захоронения трупа плоть снова оживает, и из нее возникает двойник умершего (называемый гауа), который по образу жизни мало отличается от живого человека: он охотится, чтобы обеспечить себя пищей, а утомившись, опять возвращается в могилу. В религии зулусов есть представление о загробной жизни, но нет представления о бессмертии души; веруя в то, что душа продолжает свое существование после смерти, зулусы не дают точных ответов на вопрос, как долго это существование продолжается. Почитание оказывают, главным образом, душам отца, деда — ближайших родичей по мужской линии.

Многие народы связывают с образами душ умерших представление о постоянной или возможной враждебности по отношению к живым. Гереро верят, что в спинном хребте человека живет тонкий червь, который, если его не убить, становится враждебным духом после смерти человека. Поэтому трупу перед погребением ломают позвоночник. Умершие колдуны и враги всегда становятся враждебными духами (их называют овируру); они приходят к родичам либо в человеческом образе, либо в образе неких странных животных (собаки с глазами на затылке) с самыми злокозненными намерениями — принести болезнь, засуху, навести порчу на скот и т. п. Души же умерших предков (овакуру) живут под землей в своих могилах и могут оказывать на жизнь живых как благотворное, так и враждебное влияние. Чтобы задобрить их, им приносят жертвы. Особенно почитаются духи родовых старейшин и вождей племени. Прибыв на их могилы с женами, детьми и стадами, члены племени обращались к умершему с увещеванием: Отец, вот мы здесь, здесь твои дети с быками, которых ты нам оставил и которые целы; после этого в жертву приносили быка.

Именно африканские народы дали европейцам материал для наблюдений, позволивший выделить и описать фетишизм как особую форму первобытных религиозных верований. В середине XVIII в. французский ученый Шарль де Бросс, возвратившись из путешествия в Африку, опубликовал свои впечатления, в которых традиционные верования африканских народов были названы фетишизмом — от португальского слова *feitico*. Де Бросс обратил внимание на то, что у первобытных племен, населяющих Африку, широко распространено поклонение материальным предметам, большей частью изготовленным руками человека и наделенным в представлении верующих сверхъестественными свойствами. Это явление, действительно весьма характерное для первобытных

религий и в Африке широко распространенное, далеко не исчерпывает, однако, всего содержания африканских традиционных верований и не является только их отличительной особенностью. Оно встречается практически по всему миру. Однако специфическим для данного континента является то, что изготовление фетишей породило у африканских племен самобытную изобразительную культуру, стало основой для развития особенного, неповторимо яркого искусства. Не только знаменитые ритуальные маски и барабаны — множество других предметов высокой художественной ценности, пластических и графических изображений составляют материальную сторону африканских культов. Африканская ритуальная скульптура и наскальная живопись уходят корнями в глубокую древность, что подтверждается удивительными археологическими находками. Так, в Нигерии в 40-х годах XX вв. были обнаружены фрагменты фигур и скульптурные портреты из камня и обожженной глины, терракотовые статуэтки, приблизительно датируемые V в. до н. э.— II в. н. э. Известна также терракотовая и бронзовая скульптура города-государства Ифе (на территории современной Нигерии), расцвет которого приходится на XII—XV вв. н. э. Традиции Ифе наследует широко известная бенинская бронза — скульптуры и барельефы, изображающие правителей, вождей, жрецов и имеющие ярко выраженный культовый характер.

И в современных традиционных обществах Африки скульптуры, маски, барабаны, амулеты становятся объектами художественного творчества, а иногда и высокого искусства. Их роль в традиционных африканских религиях трудно переоценить, скульптура и маски являются органической частью всей жизни африканских обществ. Они не только выступают эмблемой мифологического существа, которого представляет одевающий маску во время ритуального танца, но и сами являются объектами поклонения и почитания, их воспевают в ритуальных гимнах и рассказывают о них мифы.

Наиболее распространенными в повседневном быту фетишами были всяческие амулеты и талисманы. Фетиши-амулеты могли быть разными по своей значимости и признаваемой за ними силе. Чаще всего их получали или покупали у колдунов, знахарей и прорицателей, которые освящали фетиши и «отвечали» за их действенность. Фетиши были призваны помогать своим обладателям, оберегать от врагов, болезней, сглаза, других напастей. Некоторые фетиши могли действовать самостоятельно, без посредничества колдунов, но самыми сильными считались те, которые подчинялись им. Поскольку поведение фетишей часто непредсказуемо, их старались задобрить и побаивались. Если же приобретенный фетиш «изнашивался» или вообще не действовал, его возвращали изготовителю. Иногда «провинившиеся» фетиши даже на-

казывали. Фетишистское отношение существовало также к барабанам, использовавшимся в ритуальных действиях. Роль барабанов не сводится к простому ритмическому сопровождению религиозных шествий, танцев и песнопений: они считаются существами, наделенными душой, личностью. Их освящают, время от времени в них вливают новую силу путем приношения даров и жертв. Если барабан во время церемонии опрокидывается, то церемонию сейчас же прерывают. У каждого барабана есть свой исполнитель, которому разрешается играть на нем лишь после особого посвящения и длительного обучения. Наряду с фетишизацией «искусственных» объектов, созданных руками человека, фетишами становились также предметы естественного происхождения. Фетишистские свойства приписывались камням и раковинам, деревьям и травам, животным и птицам, черепам умерших предков, рекам, озерам и водопадам, горам, скалам, пещерам и т. п.

Разнообразие и сложность значений, связанных с системой фетишей в африканском культе, можно увидеть на примере фетишей народов ашанти. Одним из наиболее важных предметов в культе этого народа были деревянные скамеечки; считалось, что душа человека связана с его скамеечкой. Скамеечки делались из дерева. У людей победнее они были простыми, богатые украшали их резьбой, серебряной аппликацией. Обязательной деталью такой скамеечки были висевшие на ней цепи, которым придавался вполне определенный практический смысл: они удерживали душу внутри предмета, не давали ей покинуть его. Скамеечки эти были безусловно табуированы: на них не только никогда не садились, но и держали всегда перевернутыми, чтобы на них не мог сесть злой дух — это означало бы, что он завладел душой человека; хранили их в особом помещении. Когда хозяин скамеечки умирал, ее чернили сажей и ставили в «дом скамеек» — святилище, игравшее огромную роль в религии племени. В нем хранились, кроме прочих, скамеечки вождей, почитаемых родовых предков.

Во время всех важных церемоний скамеечки вождей, обернутые в ценные ткани, несли впереди процессии под особыми ритуальными зонтами, также бывшими объектом фетишистского поклонения. Центральную роль играли скамеечки в церемонии аде — главном ритуале, смысл которого заключался в принесении жертв предкам. Вождь торжественно закалывал жертвенную козу или овцу, кровью которой мазали скамеечки, затем он клал в углубления скамеечек немного каши из вареных плодов и произносил слова: «Духи предков, сегодня адэ, придите и получите это приношение, и кушайте; да благоденствует наш род, да родятся дети, да будет наш народ богатым».

Главной же святыней племен ашанти был так называемый «золотой трон» — скамеечка, заключавшая в себе дух всего рода. Кроме деревян-

ной резьбы, его украшали массивные золотые аппликации, золотые колокольцы и оковы, призванные «удерживать душу народа». Считалось, что сохранность золотого трона служит залогом благополучия страны. На золотой трон также никто не мог садиться, даже сам царь ашанти — во время коронации он лишь делал вид, что сел на него.

В свое время широкую известность получила драматическая история Золотого трона, ей была посвящена обширная литература. Ашанти вели упорные войны против колонизаторов-англичан. В 1896 г. во время седьмой англо-ашантийской войны трон был вынесен из хранилища и тайно зарыт. Ашанти потерпели сокрушительное поражение в войне. В 1900 г. британский губернатор колонии Золотой Берег, в которую вошли земли ашанти, потребовал, чтобы ему принесли «золотую скамью», чтобы он мог на ней сидеть. Это было расценено как национальное оскорбление и вызвало массовое восстание ашанти. В 1921 г. Трон был случайно обнаружен грабителями, золотые украшения и цепи с него были сорваны. Ашанти переживали это как всенародную трагедию.

Другим разрядом фетишей, почитаемых ашанти, были так называемые суман — предметы, которые могут защитить человека от враждебного колдовства или спасти его от гибели в случае нарушения табу. Величайший суман ашанти — Кункума представляет собой веник из волокон листьев пальмы виниферы. Знахарь, изготавливавший этот суман, произносил перед ним запрещенные имена и другие табуированные слова. «Кункума может предохранить вас от всего плохого, — утверждает знахарь, — он принимает на себя любой вред». Над суманом Кункумой приносят жертвы, произнося при этом следующие слова: «Получи эту птицу и съешь. Если кто-нибудь отравит меня (т. е. заставит нарушить табу), не позволяй ему иметь силу надо мной». Другие многочисленные суман изготавливаются из когтей, зубов, хвостов, клыков, раковин, волокна, орехов. К ним привязывают бусы, куски железа, их обмазывают красящими веществами, кровью, яйцами и т. п.

Общенародные фетиши, почитавшиеся как высшие святыни, были и у других африканских народов. Так, народы бамбара (Мали), йоруба и некоторые другие почитали найденные ими каменные топоры времен неолита — считалось, что это окаменевшие молнии божества воды и грома (у бамбара его называли Фаро). Более 20 общеплеменных фетишей было у народа бамилеке (Камерун), в том числе священные камни, барабаны и гонги, табуретки и троны предков, глиняные трубки, слоновьи бивни, шкуры леопардов, кожи питонов и т. д. В средневековом государстве Лунда наибольшее распространение получили деревянные изображения животных и людей.

У народа бамбара существовал также характерный фетишистский культ, именуемый *пемба*. Пемба олицетворяет землю и воплощено в обрубке дерева или деревянном бруске, называемом пембеле. На этом бруске наносятся черточки и разные знаки, символизирующие образы космогонической мифологии. Верхняя плоскость пембеле изображает небо, нижняя — землю, а четыре боковых поверхности — север, юг, восток и запад. Этот брус называют богом нгала, потому что он содержит всю силу и мощь (ньяма) божества, которое этот брус представляет.

Ньяма — сила, которая одушевляет все существа и представляет ипостась земли. После смерти каждого члена семьи старейшина собирает его силу ньяма и передает ее бруску пембеле; здесь она содержится до тех пор, пока в семье не родится новый ребенок, в которого она входит. Наибольшее количество ньямы содержится в углах четырехгранного бруса. В случаях, когда необходимо получить максимум ньямы, с углов пембеле стесываются небольшие стружки. Однако это делается лишь при крайней необходимости, по решению совета старейшин. Ведь если злоупотреблять изъятием частиц пембеле, то уменьшится количество ньямы всей земли, которую символизирует этот брус. А если земля потеряет ньяму, то все живое и растущее лишится своей сущности: злаки будут расти, но в колосьях не будет зерна, женщины не смогут рожать живых детей, люди обессилят, земля хотя и будет существовать, но окажется бесплодной. Таким образом, пембеле отступает в тень, на первый план выходит почитание материального предмета не столько из-за его символической связи с образом Пембы, сколько благодаря силе ньяма, содержащейся в земле, в дереве, т. е. в материи.

Весьма часто представление о могуществе фетишей связывалось с верой в то, что фетишизируемый предмет наделен душой. Наличие души приписывалось и искусственным фетишам, и природным явлениям и объектам — небу и солнцу, радуге и зарнице, грому и молнии, дождю и граду. Фетишистские верования здесь вплотную смыкаются с анимистическими — с представлением о том, что мир населен духами и что всеми процессами вокруг, в первую очередь теми, которые значимы для жизни человека, управляют духи. Каждый дух имел свое имя и «сферу влияния». Были духи, которые покровительствовали отдельным семьям, общинам, племенам, племенным союзам и их правителям. Со временем представления о духах трансформировались в представления о богах; пандемониумы превращались в пантеоны.

Характерной для африканских племен формой религиозной организации являются так называемые тайные союзы, которые, будучи более или менее закрытыми культовыми объединениями, выполняют далеко не одни только религиозные функции. Первоначально в их задачу входило религиозное и военное обучение молодежи и проведение некото-

рых ритуалов —прежде всего инициаций, обрядов почитания предков и всякого рода магии, однако со временем они превратились в мощные религиозно-политические объединения, проникающие во все сферы жизни и располагающие значительной властью, влиянием и средствами. На религиозных празднествах члены тайных союзов являются ряжеными, в масках, с музыкальным сопровождением барабанов и трещоток; один из них, как правило, представляет верховное божество или дух, которому посвящено тайное общество. Большинство тайных союзов имеют жесткую иерархизированную структуру, собирают членские взносы, размер которых зависит от положения в иерархии; считается, что их руководители в наибольшей степени наделены магической силой, то есть являются наиболее сильными колдунами; нередко руководство тайным обществом по составу совпадает с верхушкой племенной организации. Глава тайного общества, как правило, и жрец, и гадатель, и судья.

Так, тайное общество Комо племени бамбара представляет собой сакральную общину, причем достаточно открытую: в нее имеют право вступить все юноши, прошедшие инициации, и она мыслится как религиозный союз всех живых и умерших мужчин деревни. Участники комо собиравются для отправления похоронных обрядов, посвящения новых членов комо, празднования годовщины комо, жертвоприношений после сбора урожая и т. п. Однако в то же время руководящая верхушка комо решает все значимые хозяйственные и политические вопросы: руководит земледельческими работами и ремеслами, хранит в специальных амбарах запасы продовольствия и утварь (ими распоряжается глава комо), решает вопросы взаимоотношений с соседями, иницирует военные столкновения, выполняет судебные функции. Право карать и миловать по своему усмотрению (вплоть до смертной казни) делает власть руководителей комо практически безграничной, и влияние комо простирается в любую сферу практической деятельности сельчан. Внутреннее расслоение тайного союза обусловлено тем, что вступление в него сопряжено с большими расходами, и сыновья богатых вступают в комо в относительно раннем возрасте, бедным же приходится долго копить средства для вступления; иным беднякам не удастся сделать это даже в течение всей жизни. Положение же в иерархии комо зависит от времени вступления, т. е. руководящую роль играют члены самых богатых и знатных семей.

Многие племена имеют по несколько тайных союзов. Так, у племени кпелле есть религиозный союз Поро (Поро считался духом леса) —одно из самых могущественных тайных обществ Тропической Африки, а наряду с ним существуют еще несколько союзов, связанных с зооморфными образами леопарда, змеи, антилопы, крокодила. Эти об-

щества, имеющие, по-видимому, тотемистические корни, большим влиянием не пользовались, и участие в них не давало больших преимуществ.

Вероятно, тотемистические истоки имели место и у ашантийских нторо. Весь народ ашанти подразделялся на 9 нторо, принадлежность к которым наследовалась по отцу (индивидуальная душа нторо, как указано выше, присоединялась после смерти к коллективному духу соответствующего нторо). Большинство из них носило названия озер и рек, каждое имело табуированных животных и растений.

Шесть тайных обществ племени бамбара (Ндомо, Комо, Нама, Коно, Тьивар, Коре) соответствовали шести стадиям посвящения (поскольку существуют мифы, предназначенные лишь для посвященных, каждая последующая ступень означает приобщение к более полному знанию). Кроме того, существует мифологическая символика, согласно которой каждое из обществ соответствует одному из важнейших суставов человека. Так, общество Ндомо, объединявшее мальчиков, не прошедших обрезание, соответствовало голеностопному суставу. Подобно этому суставу, оно позволяет человеку двигаться и расчищает ему путь к знанию. Общество Комо соответствует колену и т. д.

Огромным влиянием вплоть до 40-х годов XX в. пользовались тайные общества йоруба, наиболее значительные из которых — Эгунгун, Оро и Огбони. Эгунгун было тесно связано с поминальными и похоронными ритуалами. Так, заключительный акт похорон состоял в том, что через несколько дней после погребения покойного в деревне появлялась фигура, облаченная в костюм из травяных волокон и с фантастической деревянной маской на голове. Считалось, что это дух Эгунгун пришел из царства смерти сообщить о прибытии туда умершего. Он подходил к дому покойного, родня встречала его приветствиями и дарами, причем он выкликал имя умершего, а издалека ему отвечал голос, как бы принадлежавший мертвецу. В конце июня каждый год праздновалось поминовение всех, умерших в течение года. Процессия ряженных в страшных масках и костюмах, в числе которых фигурировали скелет и смерть, двигалась по улицам под стук барабана и трещоток; один из них отгонял толпу бичом. Считалось, что это пришельцы с того света, которые явились проверить, хорошо ли ведет себя народ, и наказать преступивших законы. Зловещая власть общества Оро была связана с тем, что ему передавались преступники, осужденные на казнь. Осужденных после уже не видели живыми, их находили растерзанными в лесной чаще. На своих празднествах члены Оро появлялись наряженными в длинные одеяния и маски, губы которых были вымазаны кровью. Общество Огбони, по существу, выполняло функции тайной полиции, терроризировавшей средние и низшие слои населения. Оно было

теснейшим образом связано с государственным управлением; возглавлял его алафин — царь одного из царств йоруба. Во всех селениях существовали «ложи» Огбони, их участники были спаяны железной дисциплиной и круговой порукой. Тайные общества имели право расправляться с колдунами, что давало им практически безграничную власть. Принадлежность к ним либо наследовалась от отца, либо основывалась на призвании: какое-либо событие истолковывалось жрецом как знамение, призывавшее данного человека вступить в общество (разумеется, после обильного жертвоприношения и соответствующего взноса).

Колониальные власти боролись с тайными союзами, в результате чего часть из них исчезла, а часть видоизменилась и утратила былое влияние. Те, которые сохранились до наших дней, действуют в сельской местности; они выступают за укрепление этнической солидарности, за сохранение традиционных религиозных устоев и морали.

Религии Америки

Ранние религии Мезоамерики. До испанского завоевания в XVI в. территория Мезоамерики (включающая Мексику и значительную часть Центральной Америки) была заселена племенами различных языковых групп, в верованиях которых, тем не менее, присутствовали сходные мотивы. Эти племена — ацтеки, тольтеки, сапотеки, миштеки, тараски, майя — были связаны между собой историческими, экономическими, культурными связями. Уровень социально-экономического развития их был значительно выше, чем у их северных и южных соседей; уже в первых веках до н. э. в Мезоамерике существовали раннеклассовые государства.

Наиболее яркими этапами в истории этого региона были цивилизации майя и ацтеков. Это были урбанистические культуры, империи, включавшие множество городов. Они строили монументальные и величественные храмы и храмовые комплексы (некоторые из них сохранились до наших дней на территории Мексики и других государств центральной Америки), имели письменность, сложный и точный календарь, высокий уровень знаний в различных областях, искусство, а также богатую и сложную религиозную культуру. Однако и религиозные верования более древних исторических слоев Мезоамерики, частично реконструированные историками, также представляют интерес.

В мифах, отражающих верования древнейшего населения этого региона, исследователи выделяют три основных исторических слоя¹. Наи-

¹ Подробнее об этике см.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1961. Статья «Мифология индейцев Центральной Америки». С. 516—222.

более ранний из них относится к периоду позднего палеолита; восстановить отдельные скудные сведения о нем позволяют археологические находки и реликтовые отрывки, сохранившиеся в дошедшем до наших дней фольклоре. Обломки глиняных статуэток, каменные печати-штампы, петроглифы и другие памятники позволяют воспроизвести ряд мифологических мотивов: о возникновении огня, о происхождении людей и животных, о сожителстве медведя и женщины, о каймане — покровителе пищи и влаги, о добрых духах растительности, о строении вселенной. Ко времени освоения маиса как культурного растения относится появление культа так называемой «богини с косами», олицетворявшей одновременно небо и землю, жизнь и смерть; некоторые ее изображения имели по две головы. Из ее груди струится «небесное молоко» — дождь, она владычица всякой влаги, от нее зависит процветание всего растительного и животного мира. Изображения представляют ее в виде девушки с четырьмя косами, попарно спускающимися на грудь, женщины с подчеркнутыми чертами пола или старухи с отвисшей грудью. Сохранилась и статуэтка этой богини с триединым торсом. Ее сын, упитанный младенец без явных признаков пола («толстый бог»), выступает посредником между матерью и людьми, обеспечивая их благополучие. Вероятно, он олицетворяет манс и солнце. К пантеону этого времени относится и бог в образе бородатого пожилого мужчины («старый бог»), — вероятно, отец «толстого бога».

В XV—IV вв. до н. э. формируется новая мифологическая система, творцами которой, по-видимому, были ольмеки — племя, первым достигшее стадии раннеклассового общества. В центре этой системы был культ ягуара — все основные божества в ней имели ягуароподобный облик. «Богиня с косами» отходит на второй план; лишь в некоторых версиях мифа она выступает как владычица вселенной, но чаще она — богиня земли и влаги, богиня луны, либо же жена или возлюбленная бога — повелителя зверей и подземных недр, имеющего облик тапира или ягуара. От него у нее рождаются два брата-близнеца — полулюди-полуягуары, один из них воплощает водное начало, другой олицетворяет кукурузу. Один из основных мотивов мифа этого периода — обретение маиса. Бог — благодетель человечества добывает зерна маиса из горы, где они спрятаны (на скальные рельефы изображают, как мужское божество выносит из недр земли на руках младенца, олицетворяющего маис, чтобы передать его людям). Значительное развитие получает мотив о противоборстве старого бога с божеством маиса.

Третья мифологическая система появляется в так называемый классический период (первые века до н. э. — IX в. н. э.), когда складываются города-государства. Новые мифологические циклы формируются вокруг отдельных персонажей — прежде всего основателя города или

правлящей династии. Возникают смешанные образы, например, птица — ягуар — змея как олицетворение бога Венеры. Эта мифологическая система достаточно полно представлена в письменных источниках, возникших в период испанского завоевания. Ее «составляющими» были не только трансформировавшиеся верования двух предшествующих периодов, но и мифологии сапотеков, составлявших население Мезоамерики в период II—X вв. н. э., верования кочевых племен науа, проникающих в этот регион на рубеже н. э., тольтеков, появившихся в Мексике в VII в. н. э. Именно пантеон тольтеков в значительной части наследуют расцветающие позднее в данном регионе цивилизации майя и ацтеков.

Тольтеки почитали верховного бога Тонакатекутли и его жену Тонакасиуатль, которые создали сыновей: Тескатлипоку, Кетсалькоатля и Уицилопочтли. Тонакатекутли, как сообщает миф, был «богом двоичности». Тескатлипока и Кетсалькоатль создали землю, материалом для этого послужила богиня Тлальтекутли, о которой говорится, что она была полна «во всех своих суставах головами и ртами, которыми она кусалась, как дикий зверь». Из тела самой богини сделали землю, из волос — растения, из глаз — пещеры, источники, из носа — долины гор, из плеч — горы. Через 600 лет после сотворения земли были созданы огонь и половина солнца, а затем по поручению богов Кетсалькоатль и Уицилопочтли создали человеческую пару, приказав мужчине пахать, а женщине — прядь и ткать. Затем они сделали календарь. А когда боги увидели, что половины солнца недостаточно для освещения земли, тогда Тескатлипока сам стал солнцем, которое и являлось солнцем первого мирового периода.

Религия майя. Цивилизация майя просуществовала несколько тысячелетий; предполагается, что начало ее восходит к 3—2 тысячелетиям до н.э. Однако расцвет ее приходится на период со II по X в. н.э.— это время называют эпохой классических майя. Она охватывала своим влиянием полуостров Юкатан, а также территории, где сейчас располагаются Гватемала, Белиз, часть Гондураса, Сальвадора и некоторые штаты Мексики. Крупные города-государства этого региона (Копан, Тикаль, Вашактун, Волактун, Балакбаль) населяли несколько племен — майя, киче, уастеки, какчикело, тсентало, дакандоне, итса, из которых особенно выдающимися культурными достижениями отличалось племя майя-киче: именно этим племенем была создана священная книга Пополь-Вух — «Книга народа», объем которой составляет 8500 страниц и которая повествует о творении мира и человека, об устройстве космоса, о подземном царстве мертвых и т. п.

Вселенная, по представлениям майя, состоит — кроме собственно наземного мира людей — из 13 небес и 9 подземных миров. В центре

вселенной стоит мировое дерево, пронизывающее все небеса, а по сторонам света — четыре других дерева. С каждой стороной света был жестко связан определенный цвет, а также по одному богу дождя (чаку), ветра (павахтуну) и так называемому бакабу — носителю и держателю неба. Соответственно, на востоке находились красные чак, павахтун и бакаб, на западе черные, на севере белые и на юге желтые.

Пантеон богов майя, включивший в себя многих персонажей более ранних мифологий, был весьма многочислен и сложно структурирован. Отдельные сферы жизни людей, природные явления, стихии и т. п. представлены здесь не одним богом, а группами богов: есть боги плодородия, боги воды, боги огня, боги звезд, планет и т. п. Группа богов — повелителей небес именовалась Ошлахун-Ти-Ку, она враждовала с группой богов — повелителей подземного мира, Болон-Ти-Ку.

Творцом мира и людей майя считали бога Унаба, или Хунаба Ку. В священной книге Пополь-Вух говорится, что Унаб сотворил человечество из кукурузы. Из теста кукурузной муки были созданы первые четыре человека: Балам-Кице, Балам-Акаб, Махукутах и Ики-Балам.

Однако в своих молитвах майя обращались к Хунабу редко, считая его совершенно недоступным. Общепризнанным же верховным богом был его сын, владыка небес Ицамна. В кодексах он изображен глубоким стариком, беззубым, с впалыми щеками, орлиным носом, а в некоторых сюжетах — еще и бородатым. Он являлся также богом Дня и Ночи. Легенды и мифы майя рассказывают, что он же был первым жрецом, который изобрел иероглифы. Существовали и зооморфные изображения Ицамны, на которых он предстает как небесный дракон (рептилия — птица — ягуар). В дальнейшем в его культе появляются хтонические аспекты — он становится богом вулканов, подземного огня, а еще позднее появляется множество ипостасей Ицамны, каждая из которых имеет свою «специализацию» — Ицамна-Кавиль связан с урожаем, Ицамна-Кинич-Ачав — с солнцем, Ицамна-Каб с землей и т. п. Его супругой, по некоторым версиям мифа, была богиня Иш-Чель («радуга») — покровительница ткачества, медицинских знаний и деторождения, а также богиня луны.

Популярным божеством был также бог Кукурузы, имя которого достоверно неизвестно. Некоторые исследователи считают, что им был бог лесов Йум Ках (или Каш). Во всех упоминаниях это самое молодое божество с сильно деформированной головой, обремененное многочисленными заботами о хорошем урожае. Не меньшей популярностью пользовался и бог смерти Ах Пуч (или А Пуч). Его изображения в кодексах соответствуют божественному промыслу, который он призван осуществлять: вместо головы череп, ребра и позвоночник обнажены. Почитанием пользовалась также богиня Иштаб — покровительница всех, на-

ложивших на себя руки. Некоторые боги сохраняли зооморфный облик; так, сохранился культ богов-ягуаров, имевших отношение к охоте, подземному миру, смерти, воинским культам.

Согласно верованиям майя, уходящим корнями в глубокую древность, мир создавался четырежды и три раза разрушался Всемирным потопом. Вначале был мир карликов, построивших большие города. Они делали это в темноте, поскольку еще не было создано солнце. Когда оно впервые взошло, карлики превратились в камни, а города были разрушены первым потопом. Впоследствии мир был населен преступниками, которых смыло новым потопом. Третий мир оказался заселенным самими майя, однако также был смыт потопом. Четвертый, современный мир населяют люди, появившиеся на свет в результате смешения всех ранее существовавших на полуострове Юкатан племен. К сожалению, и ему уготована та же судьба: неизбежен четвертый Всемирный потоп. Имея удивительно точную и детально разработанную календарную систему, майя конкретно указывали дату предстоящей катастрофы — 2012 г. н. э.

Религия майя имела сложный и пышный культ, для отправления которого строились монументальные культовые центры (игравшие, впрочем, немалую роль и в светской жизни). Многие из этих памятников (Пирамида Надписей и Храм Солнца в Паленке, Храм Воинов, Храм Ягуаров и Пирамида Кукулькана в Чичен-Ице, Пирамиды Солнца и Луны в «городе богов» Теотиуакане и многие другие) сохранились до наших дней.

Отправлением культа ведало многочисленное жречество. Жрецы должны были подвергать себя строгим ограничениям и суровым испытаниям (пост, запрещавший употребление мяса, соли, перца и чиле; половое воздержание; кровопускание прокалыванием различных частей тела или пропусканием колючей проволоки через язык); в их функции входила подготовка и проведение праздников, кульминационным пунктом которых неизменно было принесение человеческих жертв.

Известно, что человеческие жертвоприношения не всегда имели место в культуре майя, а появились лишь относительно поздно. Первоначально существовали лишь бескровные жертвы богам: фруктами, птицей, рыбой и различными украшениями. Однако в эпоху классических майя существовало представление о том, что человеческая кровь, сила человеческой жизни необходима космосу для постоянного обновления, что через вскрытый кровоток открывается канал общения с потусторонним миром, а с потоком льющейся крови в мир приходят боже-ства, которые оказывают благотворное воздействие на дела людей. Считалось, что солнце и жизнь Вселенной существуют благодаря жертве, лишь с помощью этой жертвы они могут сохраниться и продолжать вы-

полнять свои функции. Таким образом, жертвоприношение поддерживало установленный миропорядок. Поэтому ревностные служители богов проливали кровь не только убиваемых ими жертв, но и свою собственную, делая надрезы на собственном теле.

Согласно наиболее распространенному варианту ритуала, жертве, помещенной на жертвенном камне, рассекали грудь и вырывали сердце. Приносимого в жертву человека окрашивали в голубой цвет (официальный цвет жертвоприношения) и вели на специально отведенное место в храме или на вершину пирамиды, где лежал большой камень округлой формы, также голубого цвета. Четыре помощника жреца (во всем голубом) располагали жертву так, чтобы грудная клетка была наиболее доступной частью тела для накома — жреца, вырывающего сердце. Острым кремневым ножом с красивой рукоятью вскрывалась грудная клетка, вырывалось сердце и, еще живое и продолжавшее сокращаться, на блюде подносилось чилану — церемониальному жрецу. Он торжественно собирал струящуюся кровь и обмазывал ею лицо идола того бога, в честь которого совершалось жертвоприношение. Если жертвоприношение устраивалось на вершине пирамиды, то после того, как вырывалось сердце, жертву сбрасывали вниз, где с нее сдирали кожу (кроме кожи рук и ног). Жрец снимал с себя церемониальную одежду и облачался в еще теплую окровавленную кожу, а затем вместе с другими участниками этого акта кружился в ритуальной пляске, являясь ее главным исполнителем. Ноги и руки жертвы также принадлежали жрецу. Иногда в жертву приносили одного из самых доблестных солдат племени (считая, что богам надо отдавать лучшее), и тогда большой честью для участников церемонии было отведать его мясо. Тело разрезалось на мелкие куски, которые сначала пробовала знать, а потом все остальные. Приносились в жертву также женщины и дети.

Существовал и такой своеобразный ритуал, как игра в мяч. Происходила она всегда на специально построенных для этого кортах, отдаленно напоминающих современные стадионы; они были оснащены площадкой для игры и трибунами. Площадки огораживались стенами, красиво украшенными резьбой и росписью, внутренний пол украшался фигурами богов и демонов, которым была посвящена игра. Игроки двух команд соревновались в умении забросить тяжелый литой каучуковый мяч в кольцо, возвышавшееся на 12 локтей над площадкой. Ударять по мячу разрешалось только локтем или коленом, а также резной битой. Капитан проигравшей команды должен был быть принесен в жертву сразу после игры, и осуществлял это жертвоприношение капитан команды победителей.

Представление о посмертном существовании связывалось в представлении майя с подземными мирами. В книге Пополь-Вух подземный

мир, называемый Шибальбой, предстает как опасное место, в котором боги и человеческие души борются друг с другом, приносят жертвы и обманывают, чтобы одержать победу. В этом тексте рассказывается о том, как близнецы Хун-Ахпу и Шбаланке получают приглашение в Шибальбу от ее правителей (идиома «был приглашен в Шибальбу» в языке майя означала «умер»), чтобы сыграть с ними в мяч. Преодолевая многочисленные препятствия и опасности, братья достигают Шибальбы, где узнают имена ее правителей: Одна Смерть, Семь Смертей, Угол Дома, Собиратель Крови, Хозяин Гноя, Владыка Костей и т. п. Эти правители подвергают героев серии тяжелых испытаний, из которых те, конечно, выходят с честью. Один из близнецов все-таки встречается со смертью, но другой находит способ его воскресить. Узнав секрет, как преодолеть смерть, близнецы, осознавшие ее неизбежность, добиваются того, чтобы их умертвили определенным способом, который позволял им потом воскреснуть и победить смерть. Воскреснув, они при помощи хитрости одержали победу над правителями Шибальбы, после чего приказали им прекратить злодеяния, а сами «поднялись прямо на небо, и солнце стало принадлежать одному, а луна — другому»¹.

Цивилизация майя внезапно и стремительно приходит к упадку в IX в. н. э. В период между 800 и 850 гг. н. э. происходит так называемый «загадочный коллапс» этой культуры: резко сокращается население (по некоторым оценкам — до 90 %), прекращается строительство монументальных сооружений, заметно падает уровень науки и искусства, приходит в забвение календарь долгого счета. Причины этого краха ученым неизвестны — предполагают социальные, демографические, экологические катастрофы, эпидемии и т. п. На Юкатане до сих пор живут представители народности майя, сохранившие — хотя и со значительными видоизменениями — язык, а отчасти и верования прежней великой цивилизации.

Религия ацтеков. Империя ацтеков возникла в Мезоамерике в начале XIV в.; в период своего расцвета она объединяла более 400 городов и насчитывала 15 миллионов человек. Политически и экономически подавляя своих предшественников, ацтеки усваивают их культурные достижения, и потому значительной составляющей ацтекской религиозной культуры оказываются традиции более ранних цивилизаций. В период между расцветом культуры майя и утверждением империи ацтеков экономическим, политическим и культурным приоритетом располагали тольтеки — народ, оказавший на цивилизацию ацтеков решающее влияние. Тольтеки основали империю со столицей в Толлане, во главе которой стоял правитель-жрец Топильцин Кетсалькоатль. Образ Кетсалькоатля — Пернатого Змея — имеет большое значение в религиях многих

¹ Цит. по: Религиозные традиции мира. М., 1996. Т. 1. С. 146.

культур Мезоамерики. Еще в верованиях ольмеков могущественный бог-созидатель Кетсалькоатль был одним из 4-х детей дуалистического бога Ометеотля; он выступает как творец мира и как «культурный герой» — добывает для человека маис. Правитель Толлана, носивший имя великого бога, рассматривался как его «посвященный». Это так называемый «хомбре-диас» (человеко-бог), о котором традиция вспоминает как о человеке чудесного рождения, получившем жреческое образование, прославившем себя на поле битвы и триумфально, хотя и недолго, управляющего Толланом. Впоследствии ацтеки в своей священной истории рассказывали о временах тольтеков как о «золотом веке», в котором царило изобилие, процветали искусства, ремесла и технические знания достигали небывалых вершин (само слово «тольтеки» означает «художественное совершенство»). «Их работы были все хороши, все превосходны, все удивительны, все чудесны, их дома были красивы, украшены мозаикой, гладко оштукатурены, очень красивы»¹. Именно тольтекам приписывали ацтеки изобретение календаря и появление наиболее существенных астрономических знаний. Топильцин Кетсалькоатль предпринял попытку провести религиозную реформу, в которой человеческие жертвоприношения заменялись подношением перепелок, бабочек и кроликов. Однако из-за происков соперников-жрецов (в частности, «посвященного» бога Тескатлипоки) Кетсалькоатль должен был отправиться в изгнание, где и умер, превратившись, согласно преданию, в планету Венеру. Ацтеки почитали Кетсалькоатля как бога воздуха. Он считался самым мудрым из богов, символом божественной мудрости. С ним связывали все культурные достижения — календарь, искусство, ремесла, культивирование кукурузы.

Ацтеки хранили легенду, по которой возвращения Кетсалькоатля следовало ожидать в «год одного тростникового прута». Таким годом по ацтекскому календарю был и год 1519, когда в Мексику прибыли испанцы, чем отчасти объясняется столь стремительная и трагическая гибель ацтекской цивилизации: приняв Кортеса за Кетсалькоатля, они встретили его с полной открытостью, доверием и почестями, подобающими божеству.

Ацтеки появились в Мезоамерике в начале XIII в. Их предки, чичимеки, мигрировали с севера и пришли в густонаселенный озерный район, раздираемый враждой и войнами многочисленных городов-государств. Сохранилось предание, согласно которому предки ацетеков покинули свою родину Астлан по указанию бога Уицилопочтли, явившегося перед хомбре-дносами и приказавшему им идти в новые земли и основывать там новый город. Указанием этого места должен стать орел,

¹ Цит. по: Религиозные традиции мира. М., 1996. Т. 1. С. 146.

сидящий на кактусе и пожирающий змею. 165 лет странствовали ацтеки в поисках этого места, пока, наконец, после изматывающих походов и кровопролитных сражений, предначертание не сбылось: они увидели долгожданного орла со змеей на одном из островов озера Тескоко. Это произошло 18 июля 1325 г. На этом месте возник город Теночтитлан, который называли также Мехико (т. е. место Мехитили — таким было одно из имен бога Уицилопочтли).

Уицилопочтли был главным божеством ацтеков — он был богом войны, а война была их основным занятием. Легенда рассказывает, что этот бог явился на свет в результате непорочного зачатия. Однажды мать богов Коатликуэ подметала храм Коатепек. Неожиданно на нее спустился клубок перьев, который она поместила на груди. Позже она обнаружила, что он исчез, и тут же ощутила себя беременной. Ее дети, 400 братьев, были очень разгневаны этим обстоятельством и, вдохновляемые своей сестрой Койольшауки, пошли войной против своей родительницы. Коатликуэ испугалась, но голос из чрева сказал ей: «Не бойся». В момент атаки Уицилопочтли появился на свет из материнского лона, уже в расцвете лет и в полном боевом облачении, и сразился со своими братьями и сестрами, одержав убедительную победу.

Другими важными богами ацтеков были Тескатлипока (бог-творец), Тлалок (бог воды и плодородия), Тонатиу (бог Солнца), Метстли (Луна), Хиутеуктли (бог огня), Сентеотль (богиня кукурузы), Михкоатль (богиня охоты), Хипе (бог рудников), Хикатеуктли (бог торговли), Миктлатеуктли и Миктлансиуаталь (супруги — боги ада). Существовал бог, покровительствовавший травам и корням, из которых делали опьяняющий напиток, — его звали Патекатель; была своя покровительница у запретной любви — богиня Тласолтеотль. Каждой семье покровительствовали свои домашние божества — тепитотоны, или маленькие боги. Существовали также культы животных — ягуара, пумы.

Как и майя, ацтеки верили в то, что мир уже неоднократно возникал и вновь обращался в хаос. Первый век назывался «Солнце четырех тигров» — это было время упорядочения первобытного хаоса. Последовала, однако, война богов, после которой победитель — бог Тескатлипока — пересоздал мир по-своему. Существа, жившие в этой эре, были съедены оцелотами. Второй век назывался «Солнце четырех ветров» — существа этого века были унесены ветром. Третий век был «Солнцем четырех дождей» — его трагическое завершение выразалось в том, что на людей пролился огонь, в результате чего они стали индюками. В четвертом веке — «Солнце четырех вод» — людей поглотила вода, и они стали рыбами. Для того чтобы стало возможным начало нынешнего — пятого — века, необходимо было принесение в жертву многих богов, которое состоялось, по некоторым преданиям, в Теотиуакане. Вся религия ацте-

ков пронизана идеей о том, что порядок в мире может поддерживаться жертвоприношениями и пролитием крови, в связи с чем кровавые ритуалы стали особенно часты, а войны приобрели сакральный смысл — они призваны были «омолодить богов», возвращая им ту священную энергию жизни, которую они когда-то одолжили людям.

Ацтеки разделяли характерное для многих традиций Мезоамерики представление о многоуровневой структуре космоса, включающей в себя, кроме земного, тринадцать небесных и девять подземных уровней. Кроме главного Древа мира, представлявшего собой центральную ось космоса, существуют, по их представлениям, еще четыре дерева, растущих по краям мира и соответствующих четырем сторонам света. Каждое из этих деревьев выполняло функции коммуникационного канала, по которым боги, божественные силы и энергии могут перетекать с одного уровня мира на другой. Такими же «путями сообщения» между «бирюзовым миром» (небом) и «обсидиановым миром» (подземным) представлялись горы, пещеры, лучи солнца, дуновение ветра и т. д. Эти сверхъестественные силы могли и должны были проникать внутрь человеческого тела, чему и служили религиозные ритуалы.

Наиболее значимыми божественными силами, оживляющими человеческое тело, считались тоналли и теолиа. Тоналли концентрировалась в голове человека. Главным источником ее был Ометеотль, верховный дуалистический бог, обитающий на вершине тринадцатого небесного уровня. Считалось, что в момент зачатия человека Ометеотль спускался на один из нижних уровней и посылал жизненную энергию внутрь матки женщины. Эта энергия откладывалась в голове эмбриона, определяя характер и судьбу человека. При этом тоналли новорожденного старались всячески увеличить, помещая его в ходе соответствующего ритуала вблизи огня, а затем под лучи солнца. Считалось, что волосы на голове, особенно в теменной области, не дают тоналли покинуть тело и являютсяместищем мужества и доблести воина; это верование сделало волосы, захваченные в бою, главным символом торжества над врагом, в силу чего у ацтеков была распространена практика скальпирования противника.

Другая божественная сила — теолиа — находилась в сердце; она считалась «божественным огнем», придававшим форму чувствам и мышлению человека. Особенно много теолиа было в сердцах жрецов, хомбре-диосов, а также тех людей, которые представляли богов во время ритуальных праздников — все они рассматривались как живой канал передачи теолиа в социальный мир. После смерти человека его теолиа отправлялась в мир мертвых и превращалась там в птицу. Теолиа содержалась также в горах, озерах, городах и храмах. Вся природа, все живые существа имели теолиа — «сердце». Существовало пред-

ставление и о «сердце общины» или «сердце города», которое называли алтепеолотль — иногда эту живую божественную силу мыслили воплощенной в скульптуре или художественном изображении.

Главной святыней ацтеков был Великий храм в Теночтитлане; он назывался Коатепек, или Гора Змея. Посвящен он был двум главным ацтекским богам — Тлалоку, богу воды, дождя, земледелия и плодородия, и Уицилопочтли, богу войны и дани. Храм стоял в центре столицы и представлял собой двойной пирамидальный комплекс: огромное пирамидальное основание поддерживало два стоящих на его вершине здания. Две лестницы вели к алтарям Тлалока и Уицилопочтли. Архитектурная символика храма отражала космические представления ацтеков, а также их культ священных гор — гора представлялась источником богатства, опасности, святости и силы. Как показали раскопки, в основании храма были скрыты несколько десятков тайников, в которых хранились богатые ритуальные приношения. Всего в империи ацтеков к моменту прихода испанцев насчитывалось более 40 тыс. храмов, только в Теночтитлане их было 300, а число священнослужителей в одном Коатепеке доходило до 5 тыс. человек.

Практика человеческих жертвоприношений в империи ацтеков достигает колоссальных масштабов и обретает специфическую правовую базу. В 1428 г. император Утсоккоатль принимает закон, который обязывает ацтеков периодически питать Солнце (соответственно, бога войны Уицилопочтли) свежей человеческой кровью. Иногда жертвоприношения были массовыми; так, в начале XVI в. император Моктесума II принес в жертву в течение одного дня более тысячи пленных, а в 1487 г. император Ауисотлья отпраздновал завершение реконструкции храма жертвоприношением, число жертв которого, по некоторым оценкам, достигало 80 600 человек. Существовало много вариантов ритуала жертвоприношения. Один из них описан воинами Кортеса, которые были свидетелями принесения в жертву своих плененных товарищей: «Когда их привели к маленькой площадке перед молельней, где хранились проклятые идолы, мы увидели, как на головы многих из них надели перья и с чем-то вроде вееров заставили их плясать, а после того, как они исполнили пляску, их сразу же положили на спину на какие-то узкие камни, места жертвоприношений, и ножами вспороли им грудь и вынули бьющиеся сердца и поднесли их идолам, а затем спихнули тела вниз по ступенькам, где индейские палачи, ждавшие внизу, отрезали руки и ноги и содрали кожу с лиц, и приготовили ее, как кожу для перчаток, с бородами наружу, для своих праздников, которые они отмечают»¹. Обычно кровь жертв при этом собирали в большие стаканы и обмазы-

¹ Цит. по: Религиозные традиции мира. М., 1996. Т. 1. С. 166.

вали ею рот идола; труп жертвы сбрасывали со ступенек храма; его подбирали хозяин, если это был труп его раба, или — если это был военнопленный — воин, пленивший его, который почитал за честь съесть несколько кусков мяса жертвы.

В день праздника Токстатль в честь бога Тескатлипока в жертву приносили юношу, который считался воплощением бога. Юноша, который должен был быть безукоризненно прекрасен и строен, избирался за год до ритуала, и в течение этого года вел жизнь, подобающую земному божеству: его окружали роскошью, почитанием, а заодно обучали аристократическим манерам. По мере приближения праздника культ человека-бога становился все более пышным, ему воздавались все более щедрые почести. В самый же день праздника ему приходилось взойти по храмовой лестнице на вершину пирамиды, где ему рассекали грудь, чтобы вынуть сердце. Правда, тело его не сбрасывали со ступеней, а бережно сносили вниз, и у подножия храма трупу отрубали голову и насаживали ее на копье. В тот же день человеко-богом становился новый юноша, его преемник.

Особой формой жертвоприношений было подобие гладиаторских боев в честь бога рудников Хипе. Плененные в бою воины выходили на бой против орла и ягуара почти обнаженными, с деревянными копьями, практически без шансов выжить. Если они сражались достойно, то пленивший их ацтек получал дорогие подарки от жрецов.

Справедливости ради следует отметить, что некоторые исследователи ставят под сомнение объективность информации о масштабах ритуального кровопролития в империи ацтеков, поскольку большая часть этих сведений была предоставлена завоевателями-испанцами. Испанцы же были заинтересованы преувеличить кровожадность и днкость местного населения, с тем чтобы оправдать проводимую ими насильственную христианизацию (порой не менее кровопролитную, чем ритуальная практика самих ацтеков, и при этом куда более разрушительную для культурных ценностей).

Однако жертвоприношения не были единственной формой общения с богами. Ацтеки были не только воинами и строителями пирамид — у них было и земледелие, и ремесла, и искусства, и науки, и поэзия, и философия. Особенностью религии ацтеков было то, что одной из религиозных практик стала считаться риторика, тесно переплетавшаяся с философской и религиозной поэзией. Тламатинимы — профессиональные риторы и поэты — не просто стремились достичь вершин в своем мастерстве, они видели в искусстве речи форму мистического общения. В разработанной ими риторической и эстетической программе речевое искусство должно было служить тому, чтобы выявлять соответствие,

связывающее человеческую личность и божественную основу Вселенной. В момент выражения оратором или художником своего сердца в песне внутреннее «я» обожествлялось и наполнялось божественной энергией. В Теночтитлане устраивались фестивали, посвященные речевому искусству, на которых выступали виднейшие риторы и поэты.

Религия инков. Государство инков сложилось в первой половине II тыс. н. э. на территории современных Перу, Боливии, Аргентины и Чили. Наибольшее значение в религии инков имел культ Солнца — они называли себя «дети солнца». Создателем Солнца был бог-творец Виракоча, или Тонапа, появившийся на земле из храмов озера Титикака. Виракоча — загадочный «белый» бог, высокий, сильный, одетый во все белое; он решителен и всемогущ. Поначалу в момент его появления люди в Андах встретили его враждебно, и ему пришлось доказывать, что он бог, для чего он призвал огонь с неба и «зажег гору» («Виракоча» означает «Лавовое Озеро»). Значительную роль в пантеоне инков играли также бог огня Пачакамак, Часка (Венера), Чукуилья (богиня молнии), Ильяна (бог грома), Пачамама (богиня плодородия), Килья (богиня Луны, сестра и жена Солнца) и Кон (бог шума).

Мир, в представлении инков, состоял из трех уровней: кроме собственно земного мира людей, животных и растений, существовали небеса, или верхний мир (Ханан пача), и преисподняя, или нижний мир (Уку пача). С верхним и нижним мирами ассоциировалось представление о загробной жизни: праведники оказывались на небесах, вместе с Солнцем, где их ожидало изобилие и благополучие, а недостойные отправлялись в нижний мир, где нет ничего, кроме камней. Гарантированный рай получали прежде всего те, кого приносили в жертву Солнцу ради благополучия всего народа.

Человеческие жертвоприношения у инков совершались один раз в год, в дни празднования последнего месяца года, в знак благодарности Солнцу за его благодеяния для народа инков. Для этого отбирались 500 девственных юношей и девушек, которых погребали заживо. В остальное время в жертву богам приносилась кукуруза, кока, морские свинки и ламы.

Император — Верховный Инка — признавался потомком Солнца. Потомком Солнца считался и Верховный Жрец, и тем самым он причислялся к императорской семье. Верховный Инка был своего рода посредником между верхним и нижним мирами. Считалось, что он бессмертен, то есть даже после физической смерти продолжает сохранять свою власть над живущими на земле людьми.

Жречество было многочисленным и делилось на несколько категорий: жрецы, прорицатели, жрецы Солнца, жрецы усопших, жрицы,

«девственницы Солнца». В нормативном кодексе религии инков главными заветами были «не воруй», «не бездельничай» и «не лги».

Инки строили большие города и роскошные храмы. В столице инков, городе Куско, на площади Радости располагался храмовый комплекс, наиболее величественным в котором был храм Солнца — Кори-канча; стены его были сверху донизу облицованы золотыми пластинами.

В состав государства инков входил остров Пасхи, религия которого таит множество загадок. Главная достопримечательность острова — выстроенные рядами преимущественно вдоль берега или разбросанные по острову огромные каменные изваяния, изображающие человеческие фигуры, высота которых доходит до 8 м, а вес — до 20 т. Проведенные в последние десятилетия исследования, прежде всего работы французского ученого Ф. Мазьера, показали, что не знающие письменности и практически изолированные от мира островитяне имеют сложные космологические представления, которые передавались из поколения в поколение в устной традиции. В частности, оказалось, что у туземцев имеются достоверные сведения о планетах Солнечной системы, что заставило Мазьера предположить, что прежде на острове обитала некая цивилизация («доисторическая раса»), располагавшая высокоразвитой астрономической наукой.

Религия чибча-муисков. Начиная примерно со II в. н. э. на территории современной Колумбии возникает цивилизация чибча-муисков, которая распространила свое влияние на обширные территории и просуществовала вплоть до времени испанского завоевания в XVI в.

В начале времен — считали чибча-муиски — была лишь тьма и не было мира, свет был заключен в нечто огромное, что называлось Чиминигагуа. Это был бог-творец. Постепенно он стал изучать свет и творить мир. Первыми он создал больших черных птиц, которые стаями разлетелись по всему миру. В своих клювах они несли свет, и так мир обрел рассвет. В освещенном мире Чиминигагуа создает все вещи, растения, животных, людей, а из самых прекрасных людей — мужчины и женщины — он сделал солнце и луну.

Посланником Чиминигагуа на земле был Бочика. Этот бог соединяет в себе черты солярного божества, культурного героя, у некоторых племен — покровителя охоты. Образ его сходен с образами Кетсалькоатля у тольтеков, Великого Маниту у североамериканских индейцев, Виракоче у инков тем, что тоже неожиданно появляется с Востока, тоже имеет облик старца с длинной седой бородой и также обучает людей искусствам, ремеслам, земледелию и добрым нравам; как и Кетсалькоатль, он соединяет в себе «ипостаси» и бога, и жреца, и правителя, и учителя мудрости. У муисков он еще и «ткач-пришелец», принесший

ремесло ткачества; чтобы рисунки для украшения тканей не были забыты, Бочика выбивал орнаменты на камнях и скалах. По одному из мифов, Бочика превратил в скалу огромного орла, угнетавшего индейцев; в другом мифе повествуется о том, как он спасает людей от наводнения, причем является им верхом на радуге. У Бочики много имен: Ненкететаба, Нентеректететаба, Суэ, Чимисапагуа, Садигуа, Сукунсуа, Сукумонсе.

Всеобщей прародительницей и покровительницей земледелия у чибча-муисков считалась богиня Бачуэ («высокие груди»). Когда людей на земле еще не было, Бачуэ вышла из вод озера Игуаке в образе прекрасной женщины, ведя с собой трехлетнего сына. Когда сын вырос, Бачуэ взяла его в мужа и рождала ему каждый раз по 4—6 близнецов. Они обошли всю землю, заселяя ее своими детьми. В старости они вернулись к озеру Игуаке, и Бачуэ заповедала людям блюсти обычаи и хранить мир; после этого она и ее муж-сын превратились в двух больших змей и скрылись в водах озера. Однако их потомки отказались верить в богов. Это разгневало бога Чибчакуна, посланного небом для поддержки чибча-муисков, и он устроил великое наводнение. Лишь немногим удалось спастись на вершинах самых высоких гор, они молили богов о пощаде и прощении. Тогда и явился людям Бочика верхом на радуге, с золотым жезлом в руке. По мановению его руки раскрылась горловина водопада Текендама, и со 130-метровой высоты воды из долины Боготы ринулись в реку Магдалена.

После этого Бочика вступил в схватку с Чибчакуном, победил его и заставил держать на своих плечах землю, опорой которой прежде были деревья гуайяко. Когда Чибчакун от усталости меняет положение, происходит землетрясение.

В память о страшном наводнении чибча стали обожествлять стоячую воду. Поклоняясь озерам, они приносили им богатые дары, бросая их в воду. С озерной водой был связан ритуал посвящения в вожди: тело правителя натирали смолой, а потом покрывали золотым порошком. Правитель в сопровождении процессии соплеменников достигал озера Гуатавита и нырял в него, смывая позолоту,— тем самым совершалось чудо превращения. Испанский хронист Педро Симон писал, что индейцы так почитали это озеро, что с появлением испанцев бросили в него все свои драгоценности, доверив ему их на хранение.

Трепетно-благоговейное отношение существовало у муисков также к лесу, вообще к природе. Солнце и Луна так же были объектами почитания, и в священном городе Согамосо был сооружен огромный храм в честь солнца (хотя вообще-то муиски были убеждены в том, что специальный храм Солнцу не нужен, так как оно в нем все равно не поместится).

Чибча-муиски также приносили человеческие жертвы. Правда, были жертвоприношения и более безобидные — золото, изумруды, драгоценные ткани. Человеческие же жертвы были двух видов: обычная и на случай особых бедствий. В первом случае жертвой был любой бездомный бродяга из долины, называвшейся Домом Солнца, во втором же в жертву приносился ребенок, захваченный у противника. Жрецы в сопровождении жителей направлялись к самой высокой горе и там убивали ребенка в момент восхода солнца, обмазывая его кровью те камни, на которые ложились первые лучи небесного светила. Считалось, что солнце поглотит кровь, а затем съест и ребенка, тело которого оставляли на месте жертвоприношения. Ритуальные умерщвления людей происходили также при захоронении умерших из знатных семей; так, вместе с императором обязательно уходили из жизни несколько его жен и его рабы.

Муиски верили в посмертное существование и в потусторонний мир, но помещали его не в подземелье, как другие народы, а в центре земли. После смерти человек становился духом, бесплотной тенью, и отправлялся в Страну Теней. Чтобы попасть туда, надо было переплыть реку на суденышке, сплетенном из паутины, поэтому паук почитался у них как священное животное.

Религии Океании

В географическом отношении Океания представляет собой множество островов, расположенных в Тихом океане; они подразделяются на три группы: Микронезию, Меланезию и Полинезию. Самой большой из них является Полинезия — территориально она охватывает огромные пространства, а входящие в нее острова исчисляются тысячами; к ним относятся Новая Зеландия, Самоа, Тонга, Таити, Гавайи, Маркизские о-ва и многие другие; населяющие Полинезию многочисленные племена говорят преимущественно на языках австронезийской группы. Меланезия включает в себя территории к востоку и к северу от Австралии; ее наиболее известные острова — Новая Гвинея, Соломоновы, Адмиралтейства, Фиджи, Новые Гебриды, Санта-Крус. В языковом отношении Меланезия неоднородна: часть населения говорит на австронезийских языках, а часть на языках другой группы, близких к языку австралийских аборигенов. Микронезия же (в нее входят острова Марианские, Каролингские, Маршалловы и Гилберта) составляет северо-западную часть Океании; коренное население говорит преимущественно на языках малайско-полинезийской группы; в ее культуре присутствуют характерные черты, указывающие на влияние из Азии. В целом уровень социально-экономического развития народов Океании выше, чем у аборигенов.

ригенов Австралии, однако у разных народов он различен, причем можно наблюдать его повышение при движении с запада на восток. Если на Новой Гвинее племена папуа являют собой классическую картину общинно-родового строя, то в восточной части Полинезии (на Танти, Гавайях) процесс разложения общинно-родового строя почти завершился, и там сложилось раннеклассовое общество и небольшие государства. Соответственно, и религиозная жизнь данного региона исключительно многолика.

В поле зрения европейских исследователей религии Океании оказались относительно поздно. Так, изучение папуасов и меланезийцев начинается только во второй половине XIX в. Из исследователей, проводивших изыскания в этом регионе, следует назвать Р. Х. Кодрингтона, Р. Р. Маретта, А. Хаддона, У. Риверса, Н. Н. Миклухо-Маклая; широкую популярность получили труды Бронислава Малиновского, посвященные культуре и верованиям жителей Тробрианских островов, и Мориса Ленара о Новой Каледонии. Особые сложности возникают при обращении к религиям Полинезии, поскольку под влиянием разрушительной колонизации и интенсивной миссионерской деятельности эти верования практически исчезли, и получить информацию о них мы можем лишь по существующим описаниям: это либо работы путешественников, совершавших путешествия в эти края (по времени они относятся к концу XVIII— началу XIX вв., как например, материалы экспедиций Л. А. Бугенвиля, Дж. Кука, Ж. Ф. Лаперуза, Ю. Ф. Лисянского, И. Ф. Крузенштерна, О. Е. Коцебу и др.), либо сведения европейцев, которые в силу тех или иных обстоятельств подолгу жили среди островитян, либо собственно научные исследования, которые начинаются со второй половины XIX в. (А. Фернандер, Перси-Смит, Те Ранги Хироа и др.). Относительно религиозных верований Микронезии ясной картины у исследователей нет; из имеющихся описаний наибольший интерес представляют составленные Н. Н. Миклухо-Маклаем и К. Земпером.

В числе наиболее характерных верований коренных жителей островов Океании следует назвать прежде всего веру в мана и практику табу. Оба эти термина, прочно вошедшие в современный язык религиоведческих исследований, происходят из языков аборигенов Океании: мана — из языка племени маори, населяющего остров Новая Зеландия, а табу (варианты: тапу, капу) — из полинезийских языков. Первым обнаружил и описал феномен веры меланезийцев в мана Р. Кодрингтон, который сообщил об этом в письме к Максу Мюллеру в 1878 г.: «Религия меланезийцев — писал Кодрингтон, — в смысле верований состоит в убеждении, что всюду существует сверхъестественная сила, принадлежащая к области невидимого; а в смысле практики — в употреблении средств для обращения этой силы в свою пользу... Есть вера в силу, ко-

торая отличается от физической силы и действует самыми различными путями для добра и зла; и обладать ею или направлять ее — величайшее преимущество. Это есть мана... Вся меланезийская религия состоит по существу в приобретении этой мана для себя или в использовании ее для своей выгоды...»¹. Мана представляет собой некоторое сверхъестественное качество объектов, духов или людей, которое сообщает им особенную силу и способность производить некоторые исключительные действия. Довольно часто европейские исследователи вольно или невольно сближали мана с понятием энергии; особенно усиливало эту аналогию то обстоятельство, что мана как бы обладает свойством текучести: она способна передаваться от одного объекта или человека к другому, увеличиваться или уменьшаться, накапливаться и расходоваться в подходящий момент; объекты могут «заряжаться» ею друг от друга и т. п. (Владелец камня, имеющего сильную мана, дает его в пользование своим соплеменникам, чтобы те подержали около этого камня другие камни, и последние тоже приобретают мана.) Однако понимание мана как некоего аналога энергетической субстанции имело и своих противников; так, М. Элиаде считал, что мана — не более чем качество, даруемое людям и предметам высшими существами и связанное прежде всего с социальным успехом и великими свершениями².

Понятие табу тесно связано с мана и означает способность объектов и людей оказывать прежде всего негативное, опасное воздействие, вследствие чего их приходится опасаться, и на контакты с ними налагается запрет. Табу может быть постоянным или временным. Так, постоянным является табу вождей, составляющее важный элемент распространенного в Полинезии и юго-восточной части Меланезии культа вождей. Для рядового члена племени табуированы (запретны) не только приближение и прикосновение к самому вождю, но даже опосредованные контакты с ним. Если вождь входит в чью-то хижину, хозяева больше никогда не смогут войти в нее и должны позаботиться о новом жилище; вождь не станет раздувать огонь под котелком, в котором готовится пища, потому что в этом случае мана вождя перейдет на огонь, от огня на котелок, из котелка на пищу, а это непременно погубит тех, кто будет ее есть. Иногда вожди даже избегают прикасаться ногами к земле и прибегают к услугам носильщиков, чтобы не сделать землю табуированной для соплеменников. Также являются практически постоянными главные табу тотемизма (в Океании тотемистические верования сохранились у папуасских племен) — не убивать и не есть мясо тотемного

¹ Цит. по: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965. С. 86.

² См.: Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М.—СПб. 1997. С. 236.

зверя, а также сложная система запретов, которыми опутаны отношения между родственниками и представителями различных фратрий племени. Временные же табу могут относиться к рядовым общинникам в отдельные периоды их жизни. Табу на некоторое время бывают войны по возвращении из походов, женщины после родов, родственники умершего на какой-то период после смерти (особенно те, кто имел отношение к обрядам погребения); соответственно, табу становятся имена табуированных лиц и предметы, связанные с ними.

Важнейшим элементом религиозных верований, общим для всего коренного населения Океании, является магия. Практикуются различные виды магии: хозяйственная, военная, лечебная, вредоносная, любовная и т. п. Особенно разнообразны приемы хозяйственной магии. Практически всюду существуют профессиональные знахари, колдуны, шаманы, которые специализируются на отдельных видах магии; военная магия находится преимущественно в руках вождей. Однако магические обряды отнюдь не являются исключительной прерогативой «специалистов»; их могут осуществлять все, и многочисленные магические процедуры сопутствуют жизни островитян на каждом шагу. Магическое значение имеют и многие ритуалы, совершаемые по праздникам, хотя в качестве их мотива может выступать и желание задобрить духов. Именно в Океании — на Тробрианских островах — Бронислав Малиновский сделал свое знаменитое наблюдение относительно связи магических процедур с теми сферами деятельности, где не гарантирован успех и присутствует фактор опасности; магия не используется в тех делах, успешность которых зависит от полностью подконтрольных обстоятельств. «Существуют некоторые весьма значимые и жизненно важные виды деятельности, — писал Б. Малиновский, — в которых отсутствие магии бросается в глаза. Ни один туземец никогда не станет возделывать огород с посадками маиса или таро без обращения к магии. Тем не менее культивирование некоторых важных растений, таких, как кокосовая и арековая пальмы, бананы, манго и хлебное дерево, не сопряжено с магией. Рыболовство, вид хозяйственной деятельности, занимающий по своей значимости второе место после земледелия, в некоторых из своих форм связан с изощренной магией. Так, опасная охота на акул, на неведомых калала или тоулам окутаны магией. Однако столь же жизненно важный, но легкий и надежный метод добычи рыбы глушением вообще не имеет своей магии. При изготовлении каное — деле, изобилующем техническими трудностями, требующем организованного труда и сопряженном с последующими опасными плаваниями, — ритуал сложен, тесно переплетен с работой и считается абсолютно необходимым. При возведении жилищ, таком же сложном с технической точки зрения занятии, но не связанном ни с опасностью, ни с игрой случая и

не требующем таких развитых форм сотрудничества, как строительство каноэ, работа не сопровождается никакой магией... А такие дела, как война и любовь, и такие проявления роковых и природных сил, как болезни, ветер, солнце, дождь, по туземным представлениям, почти полностью подчинены магии»¹.

Наиболее ранние формы религии сохранились преимущественно в западной части Меланезии, населенной племенами, которые по уровню социального развития стоят на самой низкой ступени в Океании и во многих отношениях приближаются к австралийским аборигенам. Так, у племен папуа и миринд-аним (Новая Гвинея) преобладающей формой верований является тотемизм, сохранились инициации (правда, в менее жесткой форме, чем австралийские), а также верования и обряды, посвященные духам предков, которые в точности повторяют мифы и обряды австралийских аранда. С почитанием предков был связан весьма характерный культ черепов; так, в северо-восточной части Новой Гвинеи из дерева изготавливались фигурки предков, именовавшиеся корвары, головы которых представляли собой настоящие черепа умерших людей.

Вообще почитание предков следует считать культом, распространенным по всей Океании, хотя формы и степень интенсивности этого культа весьма различны. Большой интерес представляет данное Б. Малиновским описание культа предков и представлений о загробной жизни у племени северных массим, обитающего на Тробрианских островах. Тробрианские аборигены считают, что после смерти человека продолжают жить не один, а два его духа — балома и коси. Коси некоторое время после смерти пребывает неподалеку от деревни, где жил умерший; этот дух склонен к разного рода проделкам, грубым шуткам и мелким пакостям, однако никогда не причиняет серьезного вреда, так что не внушает большого страха живым, и вообще этому духу не придается большого значения. Гораздо большее значение имеет балома; этот дух отправляется в страну умерших, каковой считается остров Тума. Это вполне реальный остров, на котором есть и обычные деревни живых людей, однако считается, что по соседству с ними существуют и невидимые деревни, в которых живут балома. У них есть свой вождь — Топилета, который встречает каждого новичка и указывает ему дорогу, по которой тот должен идти. На Туме дух обретает счастливое существование, обязательно вступает в брак и проживает еще одну жизнь, после чего вновь умирает. После этой повторной смерти он превращается в младенца, даже в зародыша (точнее — в дух будущего ре-

¹ Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 135—136.

бенка), и, проникая в чрево женщины, дает начало новой жизни (таким образом, личное бессмертие понимается как реинкарнация). Однако, пока это не произошло, балама поддерживает контакты с миром живых, навещает свою деревню, является родственникам в снах, а во время праздника миламала, наступающего после сбора урожая, все балама обязательно приходят в ту деревню, в которой они жили, и участвуют в празднествах, строго следят за соблюдением обычая, принимают подношения. Кроме того, с ними связаны магические обряды, и многие формулы магических заклинаний содержат в себе обращение к балама.

В Центральной Меланезии значительное развитие получили мужские союзы. Так, например, на архипелаге Бисмарка существуют тайные колдовские общества Ингиет, практикующие различные виды магии, и союз Дук-Дук («дук» означает дух умершего), члены которого периодически устраивают ритуальные шествия в устрашающих нарядах и масках, изображая духов (эти шествия происходят один раз в год и длятся месяц). Аналогичным образом на Банксовых и Ново-Гебридских островах религиозно-магический союз Тамате связан с культом духов умерших, и члены его также изображают духов, используя маски и переодевания.

Мифология меланезийцев относительно примитивна; она включает в себя этиологические мифы и множество мифов о культурных героях, большинство из которых — близнецы.

Религия полинезийцев обнаруживает большое сходство с религией Меланезии в силу несомненной общности культуры этих регионов, однако имеется и целый ряд отличий, связанных прежде всего с тем, что общий уровень социального развития полинезийцев выше, чем у остальных аборигенов Океании. На большинстве островов здесь уже произошло имущественное и социальное расслоение и сложилась кастовая система, причем выделились касты вождей, касты знати и касты зависимых, или полурабов. В религии это нашло отражение прежде всего в усилении культа вождей (фактически происходит сакрализация вождя) и выделении профессионального жречества как особой общественной группы (в менее развитых обществах Меланезии и Микронезии профессионалами в области культа являются прежде всего колдуны и гадалы, и лишь изредка — жрецы, которые, однако, специальной общественной прослойки еще не образуют). Характерно, как отражается социальное расслоение в представлениях о загробной жизни; существовало представление, что после смерти души вождей и души простых людей ожидает различная судьба: вожди попадают в счастливую страну (некое подобие рая, которое иногда располагали на небесах, а иногда — на западных островах), а души незнатных людей отправлялись в темное место под землей. На острове Тонго считалось, что только души

вождей продолжают жить после смерти, души же прочих людей не имеют загробного существования. После смерти душа вождя нередко почиталась как божество. Места погребения вождей и знати нередко становились святилищами, там совершались обряды, приносились жертвы, стояли изображения богов.

Жертвоприношения — одна из особенностей религий Полинезии. Обычно в жертву приносили плоды, кур, свиней, собак, однако в прошлом бывали и человеческие жертвоприношения. В 1777 г. Джеймс Кук лично наблюдал принесение в жертву человека на острове Таити.

В отличие от Меланезии, где мифология достаточно примитивна, Полинезия располагает богатой мифологией, включавшей, в частности, космогонические мифы, а также обширным и сложным пантеоном богов (более или менее сходным на всех полинезийских островах, хотя везде с вариациями). Так, на острове Маори происхождение мира было представлено в следующем мифе. В начале мира было Пу, что значит корень, начало. Через ряд последовательных звеньев отсюда произошел хаос — Коре (пустота). Из Коре образовалась По — ночь. Этим словом обозначается также подземный мир. Из ночи По в сочетании со светом Ао образовалась супружеская пара небо и земля — Ранги и Папа. Они были вплотную слиты между собой и держали друг друга в объятиях. Они породили семь главных верховных божеств. Одно из этих божеств — бог Тане — разделил небо и землю, подняв небо высоко над землей. Но Ранги и Папа, будучи разлучены, проливали горькие слезы, и вся атмосфера была полна влажными испарениями. Чтобы прекратить это явление, Тане повернул землю лицом вниз, и с тех пор она обращена к небу своей спиной. В числе божеств, родившихся от союза неба с землей, были Ронго — мужское олицетворение луны, Тане — бог солнца, деревьев, птиц; от его соединения с женским олицетворением луны Хиной родился Мауи — культурный герой. Далее в числе крупных божеств мы находим олицетворение моря и рыб — Тангароа. И наконец, Ту — божество войны и в то же время создатель человека. Он породил первого человека — Тики, предка народа маори. От семи великих богов образовались и второстепенные божества — гении, духи, затем люди и вся материальная природа¹.

Из известных микронезийских верований представляет интерес описанное К. Земпером и Н. Миклухо-Маклаем представление жителей островов Пелау о калитах. Слово «калит» означает все вообще сверхъестественное, включая предметы, животных и людей, имеющих отношение к сверхъестественным силам. Калитами называли жрецов, гадалей, вызывателей духов. В каждой деревне был свой калит, однако,

¹ См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965. С. 103—104.

кроме деревенских, были главные калиты, которых почитали все островитяне. Умершие калиты становятся калитами-богами. Из животных калитами становятся только опасные и те, что обитают в воде; считается, что в них живут духи предков. Характерно, что наряду с понятием «калит» существует противоположное ему понятие «карам» — обыденное, профанное; его относят, например, к домашним животным, которые никогда не бывают калитами.

Религии Австралии

Коренное население Австралии составляют многочисленные племена, сохраняющие архаические формы верований. Эти племена говорят на различных языках и образуют самостоятельные этнические группы, что означает глубокие различия между ними в культурном и религиозном отношениях; в целом картина религиозной жизни племен Австралии представляется достаточно разнообразной. В то же время в системе их мировоззрения и ритуальной практики имеется существенное единство, что позволяет исследователям говорить о «панавстралийской религиозной модели»¹.

Религии Австралийского континента достаточно давно оказались в сфере внимания европейской науки, и, несмотря на трудности в сборе материала, были достаточно хорошо изучены. Еще в прошлом веке такие выдающиеся исследователи первобытных религий, как Э. Б. Тайлор и Дж. Г. Фрезер, уделили в своих трудах серьезное внимание верованиям австралийских аборигенов. Австралийцы занимают достойное место в целом ряде общих исследований, посвященных природе ранних верований, — можно назвать труды В. Шмидта, Э. Лэнга, Р. Петаццони, Ф. Гребнера. На рубеже XIX—XX вв. появляется целый ряд значительных работ, посвященных специально Австралии: в этой области работали А. В. Хаунт, Б. Спенсер и Ф. Дж. Гиллен, А. ван Геннеп, Ф. Гребнер. Большое значение имели работы Р. и К. Берндов, а также Т. Г. Штрелова. Существует также множество исследований, посвященных отдельным австралийским племенам, или верованиям населения отдельного австралийского региона, или даже отдельным богам австралийских пантеонов.

Архаические религии Австралии располагают весьма разработанной системой мифов, лежащих в основании всей религиозной жизни племен. Ядром австралийских мифов являются, как правило, повествования, сообщающие о некотором давнем, или *первоначальном*, времени, в котором жили и действовали сверхъестественные существа — герои

¹ Элиаде М. Религии Австралии. СПб. 1998. С. 73.

священной истории. В это сакральное время происходили в высшей степени значимые, священные события: чаще всего с этим временем связано начало существования мира и людей, а также растений, животных и всего, что составляет условия жизни человека. Само понятие первоначальности обладает важной религиозной функцией в верованиях австралийцев. Первоначальное, или исходное, мифологическое время — это источник всех установлений жизни, зарождение моделей существования и его логики. В первоначальное время устанавливается порядок вещей, формируется священный принцип, лежащий в основании всего сколько-нибудь значимого в мире аборигенов. «Все, что действительно *существует*, — гора, водоем, социальный институт, обычай, — признается реальным, ценным и значимым, потому что оно появилось *в начале*, и «пришло» оттуда»¹. *Первоначальность* сообщает также высший авторитет законам и ритуальным установлениям. То или иное положение освящено высшим авторитетом, если о нем сказано, что «так повелел Байаме» или что «так было во времена Альтьира». При этом исследователи² говорят о «двух типах первоначальности» в австралийском мифе — она может быть связана либо с Эпохой Небесного Отца, либо с так называемой Эпохой сновидений (Альтьира), в которую действовали тотемистические предки.

Вера в верховное божество, к которому может быть отнесено название «Небесного Отца», распространена, главным образом, в юго-восточной части континента. Имена этого божества у разных племен различны: в племени нарриньери его зовут Нуррундере, в племенах вотьябулук и кулин — Бундьял, камиларои называют его Байаме, а племя юин — Дарамулуном. Однако почти всегда с именем этого бога связывают эпитет «наш отец» или «отец всех нас», а иногда эти слова становятся его непосредственным именем, как Мунган-нгауа у курнаи). Этот верховный бог когда-то создал первого предка племени, он обустроил землю, чтобы сделать ее пригодной для жизни, дал людям законы, которые передаются от отца к сыну, основал ритуалы, научил охотиться и т.п., иначе говоря, этот мифологический персонаж чаще всего соединяет в себе черты демиурга и культурного героя. Завершив свои дела, он покидает землю, что означает завершение сакрального мифологического времени. После этого он становится обитателем неба (иногда в образе того или иного созвездия), откуда наблюдает за людьми и может наказывать их за несоблюдение установленных им законов. После смерти людей он встречает на небе их души.

¹ Элиаде М. Цит.соч. С. 90.

² Там же. С. 73.

В других же районах Австралии, в особенности в многочисленных племенах группы аранда (населяющих преимущественно центральные районы континента), а также у обитателей полуострова Арнемленд преимущественно распространены мифы о Великих предках (тотемных предках), которые действовали в Эпоху Сновидений (на языке племени аранда она называется алчера или алчеринга). Отмечается, что в некоторых племенах рассказы об эпохе Великого Отца существуют параллельно с рассказами об Эпохе сновидений, однако значение последних в таких случаях всегда неизмеримо выше. Небесный Отец представляется как бы божеством, завершившим свои дела, хотя и продолжающим существовать; его влияние на повседневную жизнь племени оценивается невысоко, и реального поклонения ему оказывается все меньше. Тотемные же предки, напротив, и по завершении Эпохи Сновидений продолжают присутствовать в сегодняшней реальности. Они как бы вновь и вновь актуализируют свое существование в человеческой жизни, они — ее источник и образец, и именно на эти мифологические циклы преимущественно сориентирована обрядовая жизнь племени.

Тотемные предки также выполняют функции демиургов и культурных героев. Характерным для австралийского мифа является представление о том, что акт творения не был творением «из ничего», но лишь преобразованием, оформлением существовавшей ранее среды или материала. Даже сами тотемные предки обладали неким извечным, изначальным существованием (чаще всего под землей), от которого они пробуждаются к деятельной жизни с началом Эпохи Сновидений и в которое вновь погружаются по ее окончании. Так, по представлениям племен аранда, в Начале эпохи Сновидений тотемные предки (о которых говорится, что они «были рождены из своей собственной вечности») пробудились ото сна, в котором пребывали под землей, и вышли на ее поверхность. Земля была абсолютно плоской и пребывала в полной темноте. С пробуждением тотемных предков впервые взошло солнце. Большинство из них имело как зооморфные, так и антропоморфные черты, или же они могли превращаться из человека в животное и обратно. Они принялись странствовать по земле (большинство мифов этого цикла — довольно монотонное повествование о странствиях этих существ из одного места в другое), совершая различные преобразования: придавали конкретный облик ландшафту, населяли землю растениями и животными. О творении же человека можно сказать, что они не столько создали, сколько завершили его, придав человеку его нынешний вид. Считается, что до появления тотемных предков на земле существовало нечто вроде человеческой «зародышевой массы», или своего рода «личинки» людей. Это были неоформившиеся младенцы, не способные двигаться и вообще не развивавшиеся (то есть стариться и умирать они

тоже не могли). «Они разрезали зародышевую человеческую массу на отдельных детей, затем разделили с помощью паутины им пальцы на руках и ногах и «открыли» им уши, глаза и рты»¹. Потом они научили человека делать орудия труда и охоты, добывать огонь, готовить пищу. Когда же их странствия пришли к концу, силы их истощились, и они вновь погрузились в первоначальное состояние сна. Их тела либо ушли обратно в землю, либо превратились в скалы или камни, либо стали так называемыми *чурингами* (чуринга — ритуальный предмет, соотнесенный с тем или иным сверхъестественным существом и наделенный, как считается, его силой).

Характерно, что многие австралийские мифы связывают окончание Эпохи Сновидений с определенными событиями, в результате которых на землю пришла смерть. Как и во многих других мифологиях, здесь присутствует молчаливая предпосылка, что смерть не присуща бытию изначально и привнесена в мир некоторыми событиями, которые в том или ином смысле являются *недолжными* (случайность, оплошность, проступок), либо вызвана поступками враждебных людям персонажей, действующих вопреки изначальному замыслу творения. Большинство австралийских мифов считают смертность уделом только земного существования, а существование на небе (которое представляется им полным свежей воды и кристаллов кварца) должно быть равносильно бессмертию. Неизбежность смерти живых существ на земле наступает в силу того, что прерывается нормальная связь с небом, которая прежде была доступна не только тотемическим предкам, но и людям. Так, по верованиям западных аранда, тотемные предки имели сношения с небесным миром, взбираясь туда по высокой горе, но Небесный герой сделал так, что эта гора ушла в землю. Южные аранда рассказывают о двух гигантских деревьях казуарина, одно из которых могло служить «лестницей на небо» и для людей, но некие враждебные силы срубают это дерево, и мост на небо для людей оказывается уничтожен навсегда. Аранда рассказывают также миф о братьях Нтьикантя, которые взбираются на небо по копью, воткнутому в землю, а потом выдергивают это копье и поднимают наверх, произнося при этом заклинание, которое обрекает людей на земле быть смертными (по версии аналогичного мифа, люди не смогли взбираться по копью на небо, потому что оно было вымазано кровью и стало от этого очень скользким). Характерно, что это прерывание связи между землей и небом означает невозможность попасть на небо также и для тотемных предков, которые, оставаясь на земле, хотя и считаются в известном смысле бессмертными, но

¹ Цит. по: *Эпосе М. Религии Австралии*. С. 92.

именно в известном смысле: миф может рассказывать о смерти этих героев или даже гибели их от рук людей, после чего иногда следует воскресение, однако чаще всего не в первоначальном виде: они продолжают свое существование в качестве *чуринг*, или же в качестве духов, которые могут наблюдать за поведением людей, судить их и наказывать за несоблюдение установленных ими законов; кроме того, их дух воплощается в детях, рождающихся в племени. Последнее верование особенно примечательно: австралийцы верят в реинкарнацию, понимая ее так, что каждый появившийся на свет ребенок несет в себе частицу души тотемного предка. То есть в какой-то степени *он и есть этот первопредок*, хотя он сам и не подозревает этого, пока ему не откроют этого в инициациях. Иначе говоря, каждый член племени ощущает не просто свою родственную связь, но свою идентичность с изначальным сверхъестественным существом, и эта идентичность открывается ему все более глубоко и полно по мере того, как он знакомится с мифами и обрядами племени.

Последние составляют священное и тайное достояние племени и открываются только посвященным, причем посвящение может иногда продолжаться многие годы. Первым приобщением подрастающего поколения к этому достоянию являются возрастные инициации. Считается, что обычай проводить инициации был установлен в Эпоху Сновидений мифологическими предками (и, таким образом, он освящен высшим авторитетом), и что в жизни каждого члена племени инициация является главным религиозным событием. Мальчиков для обрядов инициации собирают в группы; возраст иницируемых варьируется от шести до двенадцати лет. Для проведения соответствующих церемоний (которые также являются тайной племени, скрываемой от женщин и от непосвященных) взрослые мужчины племени и иницируемые подростки удаляются от места обычной стоянки в специально приготовленные «священные» места. Считается, что эти места связаны с тем или иным событием из жизни тотемного предка и потому заключают в себе его силу. Этому предшествует прощание подростков с женщинами племени — матерями и сестрами; женщины делают вид, что пытаются удержать мальчиков и не отдать их мужчинам для проведения инициаций; уходящих оплакивают, как если бы они уходили на смерть, и в представлении участников событий это почти буквально так и есть: считается, что посвящаемый должен умереть для старой жизни и возродиться для новой уже в новом качестве; он, конечно, вернется, но на самом деле в его образе вернется уже другой человек. Символика смерти и воскресения пронизывает большую часть обрядов инициации; в особенности отчетливо присутствует она в тех телесных операциях, кото-

рые совершаются над посвящаемыми (обрезание, выбивание зубов — то и другое понимается как ритуальное убийство), а также в огненных церемониях, которые чаще всего проводятся на заключительной стадии инициаций (посвящаемых заставляют подолгу находиться около огня, или долго смотреть на него, или бросают в них горящими головешками, или их самих бросают в сильно дымящий костер). В продолжение цикла обрядов новичкам раскрывают тайные мифы, повествующие о тотемических предках, объясняют тайный смысл ритуалов и церемоний, совершаемых над ними и практикуемых племенем, им сообщаются священные песнопения и обычаи, которые прежде были им неизвестны и которые они теперь тоже должны хранить как великую тайну. Как правило, посвященные получают новое имя, которое тоже не следует никому открывать. Продолжаться цикл обрядов инициации может от нескольких месяцев до трех лет. Иногда он соединен с другими обрядами, например, с обрядами плодородия, — тогда посвященные узнают и их сокровенный смысл. Однако получаемая в ходе инициации информация редко исчерпывает все сокровенное знание племени; приобщение к нему потребует еще долгих лет, и только войдя в зрелый возраст, мужчины племени узнают всю священную историю, все обрядовые песнопения и церемонии, заповеданные и освященные тотемными предками.

Практически все ритуальные действия австралийцев направлены на то, чтобы «реактуализировать» время Эпохи Сновидений и восстановить контакт с ее обитателями. Считается при этом, что отдельные индивиды способны к возобновлению такого контакта более, чем другие. Их роль можно сравнить с ролью шаманов, колдунов или знахарей; в названиях, которые дают им соплеменники, обычно подчеркивается особый социальный статус этих людей — это «люди высокого звания». В их задачу входит врачевание и защита от черной магии, они руководят важнейшими обрядами — собственно, их руководство и участие и обеспечивает обрядам действенность, так как только они способны в полной мере поддерживать отношения с героями мифологической истории.

Стать знахарями можно либо по наследству (отец готовит к посвящению своего сына), либо пережив некоторый опыт (сновидение, экстаз), в котором духи «сообщают» человеку о его призвании. Однако в любом случае «кандидат» на профессию проходит долгий, трудный и окутанный многими тайнами путь посвящения. Кроме продолжительного обучения у старых мастеров, ему приходится пройти особый цикл инициаций, значительно более суровый, чем для обычных членов племени. Считается, что тело будущего знахаря должно быть преобразова-

но, что он должен пройти через смерть, расстаться со старыми органами и получить от духов новые, причем в этом новом «наполнении» особая роль отводится кварцевым кристаллам (которые часто действительно вводят в тело будущих знахарей, делая, например, надрезы на коже); кварцевые кристаллы представляются чем-то вроде «затвердевшего света» и потому они — атрибут неба.

Знахарям приписываются многочисленные необычные свойства: они умеют летать, путешествовать под землей, исчезать и вновь возникать; они могут вознестись на небо и беседовать там с его обитателями, а потом вернуться на землю. Существуют многочисленные рассказы о том, как знахарь поднимается вверх (на дерево, скалу или просто в воздух) при помощи жгута, который извлекает из собственного тела, при этом он «выпевает» этот жгут, то есть заставляет его появиться, воздействуя на процесс исполнением некоего магического песнопения. В число важных функций знахаря входит распознавание «убийцы» в случае смерти кого-то из членов племени (считается, что смерть никогда не бывает естественной и вызвана черной магией кого-то из недругов, и последнего пытаются выявить путем магического «дознания»). Кроме того, он сам занимается черной магией, а также вызывает дождь, лечит больных и т. п.; он может также увидеть во сне новые мифы и ритуалы, которые волеются в религиозную традицию племени, поскольку считается, что знахарь только отчасти живет в нынешнем мире, отчасти же — в священном времени Сновидений.

Практика ведовства и знахарства непосредственно связана с первобытными анимистическими представлениями. В частности, именно вера в злых и добрых духов составляет основание этой практики. У австралийцев, однако, анимистические представления слабо персонифицированы: у них преобладают чисто магические, безличные представления о вредоносных влияниях, и последние приписываются почти всегда живым, реальным людям, в частности — иноплеменникам. Это обстоятельство проясняет генезис анимистических представлений, еще не осложненных никакими моментами мифологической персонификации. Но зачатки последней у австралийцев все-таки, по-видимому, просматриваются. Так, например, у племени куранай есть поверье, что умершие враги-чужеплеменники превращаются в злых духов. У племени какаду, проживающем в Северной Австралии, есть поверье о злом духе Нангитаин, которого связывают с враждебным племенем геимбайо; этот дух губит мальчиков и юношей¹.

¹ См.: Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 98.

Анимистические представления о злых силах, в свою очередь, тесно связаны с представлением о некой невидимой части человеческого существа, страдающей от злых сил и вредоносной магии. Так формируется представление о душе. На эту связь между представлениями о душе и боязнью вредоносных сил указывают многие исследователи. Спенсер и Гиллен описывают один из видов колдовства у австралийского племени аранда, которое направлено непосредственно на душу объекта: в случае побега жены муж рисует на земле ее условное изображение и вместе с соплеменниками производит колдовской обряд вредоносной магии, направляя его на некую точку рядом с изображением, где по их представлениям, и помещается душа¹.

Как мы видим, анимистические представления, включая и такие достаточно развитые формы, как представления об индивидуальной душе, пронизывают знахарскую, лечебную, вредоносную магию, как и магию промысловую, тесно связанную с тотемическими верованиями. Изучение религиозных представлений племен Австралии дает богатый материал для изучения генезиса самых ранних форм религии.

¹ См.: *Spencer B., Gillen Fr.: Arunta. L., 1926. V. II. P. 416.*



РЕЛИГИЯ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

О Древнем Египте, его культуре и религии Европа до начала XIX века ничего не знала из первоисточников, а лишь из косвенных свидетельств — из описаний античных авторов, прежде всего Геродота, Страбона и Плутарха. Поэтому сложилась упрощенная картина египетской религии, основанная на описаниях более поздней эпохи. Эти представления были далеки от понимания эволюции египетской культуры и религии, которые не были ни постоянными, ни примитивными. В представлениях об египетских культах в эллинистический период Исида и Осирис занимали слишком большое место. Более того, этот культ эллинизировался: Геродот и Плутарх отождествляли Осириса с Дионисом¹. Искажением в древнеегипетской религии представлялся поздний культ животных, который вызывал насмешки античных авторов и негодование христианских. Так, Плутарх считал, что только Осирис «отвратил египтян от скудного и звероподобного образа жизни, показал им плоды земли и научил чтить богов; а потом он странствовал, подчиняя себе всю землю и совсем не нуждаясь для этого в оружии, ибо большинство людей он склонял на свою сторону, очаровывая их убедительным словом, соединенным с пением и всевозможной музыкой. Поэтому греки отождествили его с Дионисом»².

В 1822 году французскому исследователю Франсуа Шампольону, «отцу египтологии», удалось расшифровать древнеегипетское иероглифическое письмо. Тем самым был открыт путь к первичным источникам, на основе которых создана картина истории, религии и культуры Древнего Египта. С прогрессом исторического знания изменились и интересы исследователей. Поздние эпохи, значительно лучше известные, уступили место в качестве предмета исследований эпохам более ран-

¹ См.: *Геродот. История в девяти книгах.* Л., 1972. С. 92—93.

² *Вестник древней истории.* 1977. № 3. С. 254.

ним, с которыми и связывают период творческого становления религиозных и культурных представлений египтян.

По верному замечанию М. В. Коростовцева: «Египетская религия — явление грандиозное. Судя по сохранившимся памятникам, она существовала на протяжении приблизительно трех с половиной тысячелетий. Знаменитый Г. Масперо последовательно применил исторический принцип исследования, доказав, что египетская религия была явлением исторически развивающимся, а не стабильным, всегда тождественным самому себе феноменом... Этого принципа исследования ученые придерживались и в дальнейшем. В наши дни наука, несомненно, располагает многими превосходными описаниями египетской религии, и все же история египетской религии еще не создана»¹. Причина этого кроется, во-первых, в отсутствии источников, относящихся к древнейшему периоду, во-вторых, в крайне противоречивом содержании имеющихся источников, что является результатом напластования и смешения взглядов и верований разных времен и местностей и наконец, в третьих — в проблемах хронологии памятников египетской культуры и цивилизации.

Проблема хронологии истории Древнего Египта

Египетская история, вместе с которой претерпевала свои превращения и египетская религия, была разделена на тридцать династий в историческом труде позднеегипетского жреца Манефона, жившего в III веке до н. э., написавшем историю Египта «Эгиптиака», которая дошла до нас в отрывках иудейского историка Иосифа Флавия². Большинство современных египтологов объединяют все династии в три большие эпохи, иногда добавляя к ним и четвертую, отличающуюся друг от друга в культурном и религиозном отношении, особый характер каждой из которых был известен уже в Древнем Египте. Три большие эпохи или «царства» египетской истории были отделены друг от друга двумя промежуточными эпохами (с частично пересекающимися династиями). Им предшествовала ранняя финикийская эпоха, и в конце египетской истории был так называемый поздний период. Эта точка зрения достаточно обоснована в ставших классическими работах Э. Отто, Е. Дриотона, Д. Вандлера и ее придержива-

¹ Коростовцев М. А.. Религия Древнего Египта. М., 1976. С. 6.

² Манефон, завоевание Египта Гиксосами//Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1, М. 1980. С. 58—59.

ются, правда со значительными вариациями, большинство современных египтологов.

Относительно начала династического периода в истории Египта высказывались различные точки зрения. Датировка восшествия на престол первого фараона Египта — Менеса определяется разными египтологами в интервале 3000 лет.

Восшествие на престол Менеса

Немецкая школа	До н. э.	Французская школа	До н. э.
Боек	5702 г.	Шампольон	5867 г.
Р. Х. Унгер	5613 г.	Лесюер	5770 г.
Бругш Г.	4455 г.	Мариэтт	5004 г.
Лаут	4157 г.	Шаба	4000 г.
Лepsiус	5702 г.	Мейер	3180 г.
Бунзен	3623 г.	Пальмер	2224 г.

Это расхождение в датировках порождало у исследователей истории религии Египта достаточно пессимистичные прогнозы. В конце XIX века Шантепи де ля Соссе замечал, что результаты исследований по египтологии «были популяризованы, можно сказать, слишком скоро», поскольку «еще невозможно построить египетскую хронологию» и в результате «в обиход вошло много ложных воззрений»¹. Так же и сам список царей не избежал упреков в произвольности. Отчасти эти вопросы сохраняются и сегодня. Например, современный египтолог С. В. Кузнецов считает, что первые пирамиды можно датировать вплоть до VI тысячелетия до н. э. Не утихают споры вокруг, так называемой, «новой хронологии» А. Фоменко. В то же время изучение истории Египта различными методами (радиоизотопный анализ, астрономические расчеты и т. д.) позволили уточнить эти вопросы, хотя и не окончательно, но, по-видимому, проблема теперь сводится к нескольким столетиям. Например, первым фараоном Египта ученые считают Нармера, но в официальный список царей Египта он не включен². Сегодняшние представления о хронологии и основных вехах истории религии Египта можно представить следующей хронологической таблицей египетской истории, культуры и религии:

¹ Шантепи де ля Соссе. Д. П. Иллюстрированная история религий. М., 1899. С. 15.

² Dunn J. Egyptian Kings. InterCiy Oz. 1996 p.1.

Хронологическая таблица¹

Время	Политическая история	История религии и искусства
Доисторическое время V—IV тысячелетие, Додинастический период	5000—4000 гг., новый каменный век 4000—3000 гг., медный век Взаимные переходы верхнеегипетских кочевых племен и нижнеегипетских крестьян Господствующее положение городов Буто, Иераконполя и Абидоса	Тотемные изображения. Местные божества в образе животных и растений Поклонение матери-богине. Геометрическая орнаментика нового каменного века Первые письмена на памятниках Иераконполя
Династия 0	Гор, Гор — Скорпион, Гор — Ра, Гор — Сехем Гор — Нар — мер (Нармер, Мен, Менес?)	Воплощения бога Гора. Фараон — воплощение бога Гора Царь верхнего Египта завоевывает всю долину Нила вплоть до Средиземного моря. Объединение двух царств под новым символом «белой короны» Юга, соединенной с «красной короной» Севера. Абидос становится священной столицей бога Осириса, здесь находится резиденция визиря Нижнего Египта и десяти советников Верхнего Египта. Гелиополь и Нехеб превращаются в города-святилища
Раннее царство Примерно с 3000 до 2780 гг.	1—2-я династии Финикийский период Царь 1-й династии: Аха (Менес) Цари 2-й династии: Перибсен Хасехемуи (Хасехем)	Антропоморфизация образа бога Персонификация сил природы Царь — воплощение бога мира Гора. Основывает город Мемфис. Его гробница похожа на дворец с башнями Переносит столицу в Мемфис; изменяет свою титулатуру, объявив своим богом Гора, вместо Сета; погребен в Абидосе Провозглашает культ Гора государственной религией с сосредоточением высшей религиозной власти в Гелиополе

¹ Хронологическая таблица составлена по работам: *Лукер М.* Египетский символизм. М., 1998; *Dunn J.*, Egyptian Kings. InterCity Oz. 1996; *Berg H.* Kinglist//WinGlip. Utrecht. 1997; *Монтэ П.* Египет Рамсесов. М., 1989; *Eberhard O.* Das Verhaltnis von Rite und Mythos im Agyptischen. Heidelberg. 1958.

Время	Политическая история	История религии и искусства
Древнее царство, около 2780 до 2250 гг.	3—8-я династии: Столица Мемфис 3-я династия: царь Джосер 4-я династия (около 2720 до 2560 гг.): Снофру, Хеопс, Хефрен, Микерин 5-я династия: Сахур, Унас 6-я династия: Пиопи II	Теологическая система Гелиополя (бог Солнца Ра, местный бог Атум) и Мемфиса (местный бог Пта). Джосер совмещает культ солнца с культом фараона и завладевает властью жреца. Царь — сын бога Ра. Сооружение пирамид, начиная с 3-й династии. Сфинкс Гизе (4-я династия). Открытый храм Солнца (5-я династия). Унас строит пирамиду, украшая ее внутри «Текстами пирамид» и «Мудростью Птах-Хотепа», двумя важнейшими египетскими текстами, дошедшими до нас
Первое междоцарствие, около 2250 до 2040 гг.	9—10-я династии. Период Гераклеополя Распад государства с преобладанием могущественных городов Гераклеополя и Фив	Учение о ба. Зарождается вера в то, что каждый умерший попадет к Озирису. Абидос — столица поклонения Озирису. Идея о судьях в Царстве мертвых. Древние загробные тексты. Упадок и застой пластического искусства
Среднее царство, Примерно от 2040 до 1730 гг. Примерно от 2040 до 1730 гг.	От 11 — до начала 14-й династии 11-я династия: царские имена Ментухотепа 12-я династия (около 1991 до 1778 гг.): резиденция в Фаюме Царские имена Аменхета и Сесостриса 13-я династия: царские имена Себекхотепа	Приход культа Амона в Фивы. Более молодые загробные тексты Старейший обелиск, установленный в Гелиополе. Гробницы правителей Бени Хазан Храм мертвых Аменхета III, известный как «Лабиринт»
Второе междоцарствие. Примерно от 1730 до 1580 гг.	15—16-я династии: чужеземное господство гиксосов; резиденция Ауарис В Фивах в 1680—1580 гг. местная 17-я династия	Внедрение сирийских богов; Ваал приравнивается Сету Последняя царская гробница в виде пирамиды (17-я династия)
Новое царство	18—20-я династии	Амон становится богом государства. При царе-«еретике» Эхнатоне монотеизм как вера только в Атона

Время	Политическая история	История религии и искусства
От 1580 до 1085 гг.	18-я династия (1580—1314 гг.): цари Аменхотеп I, Тутмос I, царица Хатшепсут, Тутмос III (подчинил большую часть Сирии), Аменхотеп III, Аменхотеп IV — Эхнатон (резиденция: Амарна), Тутанхамон 19-я династия (1314—1200 гг.): Сетос I, Рамзес II. (Соглашение с Хепитерном. Новая резиденция: город Рамзес) 20-я династия (1200—1085 гг.): цари от Рамзеса III (последний расцвет могущества) до Рамзеса XI	«Книга Мертвых» как оснащение гробницы. Сооружение храма Амона в Фивах. Храм мертвых Хатшепсут в Эль-Бари. Колосс в Мемносе — статуя сидящего Аменхотепа III Гробницы ночи и Рамос. Натуралистическое искусство периода Амарны Храм мертвых Сетоса I в Абидосе. Храм в скале в Абу-Симбеле. Строительство «большого храма» Мединетом Хабу (начатого Рамзесом III)
Переход к позднему периоду с 1085 по 663 гг.	21—25-я династии 21-я династия имеет резиденцию в Танисе, в Верхнем Египте «Государство бога Амона» 22-я династия (950—730 гг.) основана ливийским военачальником в Бубастисе 23-я династия и в Саисе 24-я династия (также ливийская) 25-я династия эфиопских (нубийских) чужеземных правителей — 671 г. — Ассирия завоевывает Египет	Считавшиеся до сих пор носителями священных качеств животные становятся сами объектами поклонения, особенно бык, крокодил и кошка (растущее значение богини Баст) Частое изображение фигур, несущих наос Исключительно реалистически выполненные статуи при 25-й династии

Время	Политическая история	История религии и искусства
Поздний период, с 663 по 332 гг.	26—30-я династии 26-я династия (663—525 гг.): цари Псаметик I и Неко, проживавшие в Саисе 27-я династия — чужеземная, власть персов 28—30-я династии с последним местным князем в Дельте Царь Нектанебус I	Теологизация религии приводит к народному противоположному течению, выросшему из магических представлений и практики. Так называемый Серапиум (сооружение для гробницы Аписа) Псаметика I в Саккаре
Греческий период	332 г. Завоевание Египта Александром Македонским	Птолемей I утвердил образ эллинистического и египетского гибрида бога Сераписа
От 332 до 30 гг. до н. э.	Династия Птолемеев со столицей в Александрии	Распространение по Египту культа Изиды Храм Хнума в Эсне Храм Гора в Эдфу Храм Хатор в Деидере Двойной храм Сухоса и Хороериса в Ком Омбо

Известный египтолог Гюнтер Ланцковский дает несколько иную, хотя и близкую периодизацию¹:

1—2 династии	Ранний период или финикийский	Около 3000—2778*
3—6 династии	Древнее царство	2778—2263
7—10 династии	1-й промежуточный период или период Гераклеолия	2263—2040
Стředнее царство	11—12 династии	2130—1786
13—17 династии	2-й промежуточный период или период господства Гюксосов	1785—1562
18—20 династии	Новое царство	1562—1085

* Все даты до н. э.

Поздний период датируют вплоть до завоевания Египта Александром Македонским (332 г. до н. э.). За ним следует период Птолемея (до 30 г. до н. э.). Сравнивая эти хронологии, можно сделать вывод, что колебания и уточнения египетской хронологии еще возможны как резуль-

¹ См.: *Lanczkowski G. Die Religion der alten Agypter//Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. S. 103.*

тат новых археологических находок или новых исследований. На сегодняшний день наиболее спорным оказывается вопрос о «времени пирамид», причем расхождения здесь очень существенные. Проблема хронологии — это первая загадка древней египетской культуры и религии, влекущая весьма далекие и вызывающая весьма различные следствия. Проблема хронологии именно в египтологии вызывает решающий вопрос, а существовала ли вообще египетская религия или же существовали несколько местных религий, связанных между собой лишь использованием, но различающиеся интерпретацией общего пантеона богов. Имеем ли мы в древнеегипетской религии какой-то общий священный «текст» и его различные интерпретации или же мы имеем схожие в силу близости проживания общей истории, но все же различные «тексты».

Уже античные авторы на этот вопрос отвечали неоднозначно. Геродот и Плутарх говорили о различии религиозных взглядов древних египтян в зависимости от местности. Из современных исследователей эта точка зрения близка историческим работам М. В. Коростовцева. По его мнению, «в объединенном Египте религия... является результатом слияния сначала независимых племенных культов. Каждый город имел свое божество в форме материального фетиша, но значительно чаще в виде животного. Таким образом, политеизм объединенного Египта — вполне закономерное следствие слияния местных номовых религий додинастического Египта, главной формой которых были фетишизм и тотемизм»¹.

Геродот оставил намеки на то, что есть тайны, о которых египтяне говорить не хотят: «О празднике же Исиды в городе Бусирисе я уже рассказал выше. После жертвоприношения все присутствующие мужчины и женщины — много десятков тысяч — бьют себя в грудь в знак печали. А кого они оплакивают, мне не дозволено говорить...»² Эта недосказанность относится не только к мистериальному характеру праздника, она гораздо шире. По замечанию современного египтолога Пьера Монтэ, исследование храмовой египетской архитектуры, текстов и усыпальниц древнеегипетской цивилизации приводит нас к странным выводам. «На изображениях в гробницах не хватает лишь одного: хотя бы намек на то, чем именно занимался сам ее хозяин при жизни. Будь то усыпальница воина или придворного, цирюльника или врача, архитектора или визира — повсюду изображены одни и те же сцены. Их может быть больше или меньше, но иероглифические надписи, обрамляющие эти сцены или заполняющие пространство между персонажами, объясняют почти одинаковыми терминами их действия и воспроизводят оди-

¹ Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976. С. 12.

² Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 89.

наковые диалоги: всюду одни и те же слова, одни и те же песни. Изображения и тексты восходят к одному и тому же источнику»¹. Этот образец, согласно Монтэ, появился в начале IV династии и всегда оставался неизменным.

Язык и источники истории религии Древнего Египта

Египтяне верили, что изобретателем письма был бог Тот, и свое письмо они называли «язык богов». В образе Тота слиты различные древние предания. Значение этого имени (египетское Дегути (Dhwti)) неясно. Наличие головы ибиса у бога указывает на Дельту как на его родину; 15-й нижнеегипетский ном имеет знак ибиса в качестве эмблемы нома. В историческое время главным местом культа Тота был Гермополь. Тот — хозяин луны. Видели ли египтяне в луне сидящего на короточках павиана и в клюве ибиса символический намек на серп луны, доказать нельзя. В одной мифе рассказывается, что Тот якобы возник из головы Сета, после того как последний по ошибке проглотил семя Гора. Космический подтекст этой картины ясно выражает египтолог Боннэ: «Посредством силы бога света из Сета, силы тьмы вырывается диск полной луны». Отношение к луне позволяет Тоту стать «хозяином времени» и «счетчиком годов». Отсюда его атрибуты — письменные принадлежности и пальмовая ветвь. В разное время Тота называли языком или сердцем Ра. Как защитник Озириса, он становится также помощником умерших, что вело к его сравнению с Гермесом при переходе к греческой мифологии².

Название иероглифического письма египтян происходит от греческого *ἱερογλυφικὰ γράμματα* и связано с убеждением, что этот род письма употреблялся для священных целей, а материалом для него служил камень: *ἱερός* значит «священный», а *γλυφεῖν* «высекать (на камне)»³. Сейчас самым древним памятником религиозной мысли являются «Тексты Пирамид». Эти тексты представляют собой иероглифы, вырезанные на внутренних стенах пирамиды Пятой династии (пирамида Унаса) и четырех пирамид Шестой династии. Датировка этих текстов у разных исследователей колеблется в довольно широком диапазоне (как, впрочем, датировка всего, что касается Древнего Египта), но, вероятно, самые ранние из них вырезаны не позднее 2300 г. до н. э. Однако, по мнению ряда исследователей, даже эти тексты не являются оригинала-

¹ Монтэ П. Египет Рамсесов. М., 1989. С. 5.

² См.: Лукер М. Египетский символизм. М., 1998. С. 20.

³ См.: Гельб И. Е. Опыт изучения письма. М., 1982. С. 78.

ми, а являются копиями какого-то более древнего источника. Это можно предположить, поскольку их теологический уровень настолько высок, что они не могли быть созданы цивилизацией низкого уровня. Более поздними источниками являются «Тексты Саркофагов», «Книга мертвых» (Книги Амдуат) и ряд других произведений.

Франсуа Шампольон целиком посвятил себя исследованиям по расшифровке египетских надписей, вырезанных на Розеттском камне, «пристально следя за успехами своих соперников — английского физика Томаса Юнга, своего соотечественника Сильвестра де Саси и шведа Иохана Давида Акерблада, также пытавшихся разгадать секрет египетских надписей. Каждому из них нужно было ответить на один и тот же вопрос: было ли древнеегипетское письмо идеографическим или фонетическим? Другими словами, что обозначал каждый знак: какое-либо понятие или отдельный звук? И вот 14 сентября 1822 г. Шампольона осенила внезапная догадка — египетская письменность была одновременно и идеографической, и фонетической¹». Коптский язык и был, согласно Шампольону, слоговой транскрипцией древнеегипетского фонетического письма. Так, иероглифу Тота соответствовала коптская транскрипция: Dhwtu — Дегути.

Раннее царство

Сведения о космогонических мифах Додинастического и Раннединастического периодов восстанавливаются по содержащимся в более поздних источниках обрывочным и хаотическим фрагментам, которые сохранили следы древнейших представлений, и по иконографии богов на поздних изображениях.

Несколько разных мифов и толкований каждый по-своему рассказывают об одном, едином для всех Творце. Согласно главенствующему учению, зародившемуся в Гелиополе, именно Атум-Ра указал каждой вещи ее место, однако жрецы Мемфиса утверждали, что первым появился Птах (Земля), который и создал небо и пустил по нему солнце. Мудрецы говорили, что он выносил идею сотворения мира в своем сердце (а сердце — «седалище мысли») и дал ей жизнь движением языка (своим животворящим словом).

В Додинастическую эпоху Египет делился на две враждующие области — Верхнюю и Нижнюю (по течению Нила). После их объединения фараоном Нармером в централизованное государство страна продолжала административно делиться на Юг и Север, Верхний (от вторых порогов Нила до Иттауи) Египет и Нижний (Мемфисский ном и Дель-

¹ Веркутте Ж. Загадка Розеттского камня. Курьер ЮНЕСКО. № 10. 1988. С. 12.

та) и официально именовалась «Две Земли». Эти реальные исторические события отразились и на мифологии: по логике мифологических сюжетов Египет с самого начала мироздания делился на две части и у каждой была своя богиня-покровительница.

Во времена фараонов деление всего сущего на мужское и женское начало считалось неотъемлемой чертой жизни, причем к этому пришли задолго до того, как гимны Нового царства воспели Бога как мать и отца. Два мифа — «Камутеф» и «Глаз Ра» — показывают место женщины в египетском мироздании. В обоих главный бог имеет спутницу, являющуюся для него одновременно дочерью, женой и матерью, которая произвела его на свет и от него же забеременела; этот бог сам дал начало своей жизни, оплодотворив свою мать (Камутеф). Богиня-спутница стала его глазами, источником огня и света, и когда она в гневе покинула бога, тому пришлось ее умиротворять. Воплощая двойственность священных образов, женское божество могло быть и доброй Хатор, богиней чувственных наслаждений и веселья, и опасной Сехмет, львицей — вестницей беды и коброй, способной останавливать врагов и грешников. Один из самых древних богов, почитавшихся в долине Нила, — Хор (Гор): сокол, летящий сквозь мировое пространство; левый глаз Хора — Луна, правый — Солнце; очевидно, с полетом сокола связывались смены времен года и времени суток. Вместе с Хором почитался аналогичный ему бог неба и света Вер (Ур). образ солнцееокой птицы очень сильно повлиял на мифы, религиозные представления и верования, которые складывались позже: боги с именем Хор или производными от него (Хор — сын Исида, Хор Бехдетский, Харсомт и др.) часто изображались в виде сокола, бог Ра — в виде человека с головой сокола, во многих текстах Солнце и Луна называются глазами Ра¹.

Первоначально Гор был богом Неба, чей образ усматривают в соколе с распростертыми крыльями; солнце и луна считались его глазами. Уже в начале раннего исторического периода небесный сокол отождествлялся с царем. Для народа правитель был формой проявления Гора. Имя царя было написано на внутренней стороне «дворцового фасада», на которой восседал сокол (по имени Гор). Благодаря дуалистической картине мира у египтян Гор получил в своем брате Сете соперника. В борьбе с ним Гор потерял глаз; в конце концов два бога объединились во владении страной Нила: обычно Сет представляется как бог Верхнего Египта, а Гор как бог Нижнего Египта. С распространением культа Осириса, Гор становится сыном Осириса и племянником Сета; как Хорсиес (греческое обозначение выражения «Гор, сын Исида») он подрастает в потаенном болотистом месте дельты, чтобы позднее в образе Хо-

¹ См.: *Рак И.* Легенды и мифы Древнего Египта. СПб., 1998.

рендота отомстить за своего отца Озириса. Дальнейшая форма Гора — это Хорпократ, то есть «гор-ребенок» с мальчишеской косичкой и с пальцем во рту. Важнейшими культовыми городами Гора были Эдфу, где бог почитался в образе крылатого солнца, Ком Омбо, где он, как сын Ра, проходил под именем Хорозриса, и Гелиополь, где он под именем Хорахти считался богом утреннего солнца. Одновременно он — бог-царь и последний в ряду божеств, являющихся владыками в начале египетской истории, о которых в более позднее время очень подробно рассказывают царские папирусы из Турина. Единство царя и бога отчетливо выразилось в египетском искусстве — голова царя опирается на крылья сокола, царь как бы мыслится единым с богом Гором.

Династия 0

Боги — цари древнеегипетской мифологии — образуют так называемую династию 0. Кроме Гора в нее включают Гора-скорпиона, Гора-Ра, Гора-Саха, или Сахема. Они образуют небесную династию царей.

По-видимому, это связано с почитанием созвездия Скорпион. Хотя, как и другим опасным животным, скорпиону оказывали также божественные почести. Семь скорпионов должны были помогать Исиде против ее врагов. В ранние времена маленькие фигурки этих животных носили как амулеты.

В египетской мифологии персонификацией созвездия Орион был Сах. Он считался царем звезд и изображался человеком в короне Верхнего Египта. В заупокойной литературе выступает как покровитель умерших. Близок Осирису, которого часто называли Орионом, в то время как Исиду связывали с Сириусом.

Атрибутом власти бога и фараона был *сехем* — жезл.

Слово *сехем* служит для обозначения понятия «власть», когда речь идет о стоящих между богами и людьми сущностях, вроде звезд. *Сехем* означает также богов. У Озириса прозвище — «Большой Сехем, который живет в финитском номе». *Сехем* как фетиш может стать формой проявления божественной силы; речь идет о посохе властителя, на верхней части которого нарисована пара глаз. Этот символ власти происходит из Абидоса, связан с Озирисом и становится настоящей эмблемой бога мертвых Анубиса (наряду с собакой на его штандарте).

Заканчивает период династии 0 полулегендарный основатель царства фараонов Нармер, которого часто отождествляют с основателем 1-й династии фараонов. Объединил оба египетских царства воплощение бога Гора в человеке — Гор-фараон.

Мировой порядок в эпоху Древнего царства характеризует идея святости фараонов. Бог-царь — это сила, приводящая в движение упорядо-

ченную игру жизненных сил, это необходимый исходный пункт светской и божественной сферы, «единственный самостоятельный фактор в земной сфере по отношению к божественному миру» (Херман Кис). Он «одарен жизнью» и поэтому может «одаривать жизнью». Он есть то, что «удерживает сердца в жизни». Царь — «владыка Маата» и «осуществляющий Маат». Слово Маат — центральное понятие для обозначения мирового порядка в Древнем царстве. Маат обычно переводится как «справедливость» или «истина». Но оба этих понятия, если их даже рассматривать в комплексе, не достаточно отражают значение Маат.

Богиня Маат является персонификацией закономерности, лежащей в основе всего сущего; она олицетворяет понятия «право», «правда» и «миропорядок». Древнейший иероглиф Маат отражает, вероятно, прямизну тронного пьедестала, который, в свой черед, символически изображал изначальный холм. Эта форма показывает нам связь физического и этического смысла Маат. Без Маат нет жизни; она — пища и питье бога Ра. Образ этой богини — сидящей, со страусовыми перьями на голове в виде куклы — фараоны держали в руке и приносили в жертву богам. Это означало, что царь олицетворяет божественный порядок. Судьи считались священниками Маат. Во время суда над мертвым сердце его взвешивалось на весах справедливости, причем противовесом служили перья Маат (символ правды). Нередко упоминаются две богини Маат, которые сравнивались с обеими солнечными ладьями (называемыми «маати»).

Божественность царя ясно выражается в том, что он, согласно древним представлениям, является одной из форм явления бога-сокола Гора, имя которого, вероятно, обозначает «даль», является небесным божеством, которое касается кончиками своих крыльев границ земли.

Божественность живого царя выражается разными способами. Его корона — это знак сакрального господства, она всегда наделена сакральной силой. Существовали различные иероглифические изображения царской власти, связанные с изображением короны. Двойная корона обозначает «двойное владычество», то есть власть над верхним и нижним Египтом. Фараон всегда имел множество имен (титулов), которые обозначали его связи с богами. Коронация фараона и повторные коронации во время праздника Сед всегда были сакральными действиями. Только фараон, согласно официальным представлениям, мог во время культа вступать в связи с богами. Он мог делегировать свои полномочия жрецам, так как количество святынь в Древнем Египте постепенно росло и один фараон не мог везде отправлять культ.

Неудивительно, что сфера власти фараона была табу для обыкновенных людей. Коротко и ясно это выразилось в древнем изречении, характеризующем шествие фараона: «Идет бог — защита земли». Влады-

ку Древнего царства окружала опасная для обычных людей сфера магической силы. Обыкновенный человек даже не мог к ней приближаться. Если во время шествия фараона один из его приближенных случайно касался ногой одного из скипетров фараона, фараон сейчас же выкрикивал заздравную для него, чтобы изгнать опасность, исходящую от его знаков власти и спасти задевшего от смерти.

На представлениях о том, что все вокруг фараона — это табу для обыкновенных людей, основан и очень ранний обычай сакрального убиения свиты фараона во время похорон фараона. В отличие от шумеров, у которых мы встречаем этот обычай в Куше и в подземных захоронениях Ура 1, в Египте он сохранялся долгое время только в нубийской области, в самой же стране этот обычай был распространен только в ранние периоды. Захоронения первой династии показывают нам, что после естественной смерти фараона всех членов его семьи и его двор хоронили поблизости от гробницы фараона, чтобы сила фараона, поддерживающая жизнь, продолжала действовать на них.

Наверное, самая точная формулировка божественности египетского фараона дошла до нас из более позднего времени. Мы читаем в автобиографии Рехмира, который был визирем при Тутмосе III (18-я династия): «Что есть фараон Верхнего Египта? Что есть фараон Нижнего Египта? Он — бог, за счет нормативных действий которого люди живут; он — отец и мать всех людей, единственный в своем роде, не имеющий себе подобных».

Дошедшие до нас свидетельства культа умерших фараонов представляют собой и сегодня впечатляющую картину сакрального господства. Монументальная форма гробниц фараонов — пирамида, возникающая из могильного холма с правильными углами и обычно наклонными стенами, называемого мастаба (араб. «скамейка»), характерна для Древнего царства, начиная с 3-й династии.

Самые большие пирамиды были построены в период 4-й династии около Гизеха (на западном берегу Нила напротив Каира). Это пирамиды Хеопса, Хефрена и Микериноса. Самая огромная — это пирамида Хеопса высотой 146,59 м. Египетских фараонов хоронили в пирамидах до периода 17-й династии, хотя позже пирамиды были уже значительно меньше. В период Нового царства распространенными стали скальные захоронения, которые были, начиная с Тутмоса I (18-я династия), расположены в долине фараонов (араб. Бибан ель Молук) позади Деир ель Бахри (Западный Тхебен). Как нам описал Геродот (II, 124), в более поздние времена считали, что пирамиды — это результат труда рабов, вынужденных создавать пирамиды по указанию деспотов. В действительности же они — выражение народных религиозных представлений,

источником которых была вера в безграничность божественной природы фараона.

Наряду с архитектурными памятниками были и литературные свидетельства сакральной природы фараонов Древнего царства. В 1881 г. в пирамидах были найдены тексты, которые могут быть приписаны последнему фараону 5-й династии, фараону Унасу, и после него фараонам 6-й династии, которая завершает эпоху Древнего царства. Они были найдены в самом саркофаге и в других помещениях и проходах пирамид, сооруженных у Саккары поблизости от древнего Мемфиса. Однако тексты, найденные в пирамидах как целое, были созданы не только во времена Унаса, в них есть части, относящиеся к еще более древним временам, что частично может быть доказано. Тексты из пирамид служили упрочению представлений о бессмертной жизни фараона и о его вступлении в общество богов. Это самые древние на земле тексты о воскресении. Их читали вслух при погребении фараона и в саркофаге их размещали так, что сам фараон при своем воскресении мог их прочесть.

С помощью мифических рассказов, в которых проводилась аналогия судьбы умершего фараона и божественного процесса, тексты из пирамид утверждали бессмертие владыки. Мифические рассказы не единообразны. Часто фараон разделяет судьбу Осириса, его смерть и воскрешение. Наряду с этим в этих рассказах есть логически несовместимое с этим представление о небесном потустороннем мире в царстве бога солнца Ра.

Учение о Ка

Ка является выражением рождающей и охраняющей силы; в древнейшие времена также и мужской производящей силы (для которой имеет место и звуковая идентичность с «ка» — так произносится слово «бык»), а уже вскоре духовной и душевной силы. Иероглиф «ка» со своими защищающе поднятыми руками воспроизводит магический жест, который охраняет жизнь своего носителя от злых сил. Ка рождается вместе с человеком. Древние изображения показывают, как бог Хнум создает на глиняном круге вместе с рожденным ребенком его ка. В качестве двойника ка сопровождает человека; человек умирает — ка продолжает жить. «Пойти к своему ка» означает «умереть», так как ка покидает своего человеческого носителя и возвращается к своему божественному первоначалу. Правда, ка нуждается в пище в своей последующей жизни, которая ему преподносится как жертвоприношение или символически в картинах, установленных в гробницах. Так как питание способствует получению жизненной силы, то пища также обозначается как ка-содержащая; понятие множественного числа кау означает буква-

льно «жертвенная пища». Известны изображения, в которых вместо жертвенных столов стоит знак «ка».

Тесно связанный с силами природы египтянин видел в твердости и неизменности камня проявление абсолютного бытия, которому противопоставляется шаткое и хрупкое существование человека. Горы, скалы и камни являются в своей нетронутости образом длительности, вечности. Когда человеческое тело разложится, сохранится образ, вырубленный из камня, а нацарапанное имя умершего станет поручительством для дальнейшей жизни. Статуи богов и царей, так же, как и обелиски, должны были быть монолитами (например, 15-метровый Мемносский колосс без цоколя). В качестве образа времени и незыблемости камень может стать также символом центра, священного средоточия, куда входят все плоскости бытия (небо, земля и нижний мир). Гелиополь обладал каменным фетишем в виде кегли (конуса), называвшегося бенбеном, который почитался как место проявления прабога. В храме Амона в Напате был установлен каменный конус, украшенный орнаментом и изображениями богов. В оазисе Сива у бога, названного греками Аммон (т. е. Амон), был символ в виде конуса из камня, который римский историк сравнивал с «умбиликусом» (пупом земли).

Учение о Ба

Развитие эти учения приобретают в учении о ба, которое формируется в конце первого династического периода. Слово «ба» близко, по Гораполлону, к понятию «душа», но в нем довольно мало схожего с античным представлением о душе. Ба означает духовную силу; в древнейших религиозных текстах анонимно выступающие боги назывались просто Ба. Затем это слово стало синонимом для формы проявления бога. Так, в Фениксе (Гелиополь) видят ба бога Солнца Ра, Аписа в Мемфисе почитают как ба Озириса. Но в текстах встречаются примеры, когда одного бога считают формой проявления другого бога, например, когда Озириса называют «Душой Ра». В отношении царя понятие «ба» означает управляющую, даже божественную власть. На исходе Древнего царства понятие «ба» уже относят ко всем людям; оно становится отныне носителем непреходящей вечной силы. Надгробные рисунки Нового царства показывают, как ба-душа в образе птички сидит на дереве у захоронения. Магически действующие изречения мертвых должны дать душе возможность «принять любой образ, который она пожелает».

В это же время появляется и так называемый ба-анкх (бант жизни). Первоначальное значение банта жизни спорно; возможно, речь идет прежде всего о магических узелках. Как иероглиф этот знак означает «жизнь» (анкх), как символ — указывает на божественное, то есть на

вечную жизнь. Поэтому он является всегда атрибутом богов, которые вручают его царю. Воздух и вода являются элементами жизни, поэтому они могут описываться знаком анкх; так, бог держит бант жизни у носа царя (словно дыхание жизни) или при культовом очищении струя воды изливается на царя в виде банта жизни. В качестве символа неиссякаемой жизненной силы знак анкх наносился на стены храмов, памятники и окружающие предметы; часто его можно видеть на фризах утвари и даже вокруг подножия, откуда, возможно, среди прочего он перешел на ремни сандалий. Из-за своей напоминающей крест формы этот знак вошел в христианско-коптскую символику¹.

Развитие культа фараона

Тексты из пирамид возвышают бога-фараона над всем земным: «Твои отцы — не люди, твои матери — не люди» (Пир. 809).

Но и боги пугаются и ужасаются при приближении провозглашенного: «Волнение на небе. «Мы видим новое», — говорят они. — Древних богов». (Пир. 304). Сверхвласть фараона Унаса отразилась в по праву знаменитом «каннибалическом гимне» (Пир. 273 и 274). В нем ощущается сильное влияние африканского компонента в египетской культуре, которому присуще насилие и жестокость:

«Небо покрыто тяжелыми облаками, звезды во мгле, небесный свод содрогается, кости земного бога дрожат — после того как они увидели фараона Унаса, сверкающего и всемогущего как бога, который живет от своего отца и поедает свою мать... Величие фараона Унаса — в небе, его сила — в царстве света, как и у его отца (бога) Атума. Он создал его, но он (Унас) могущественнее, чем он... Фараон Унас — это бык на небе, который терпит лишения и потому решает жить от образа каждого бога и раздирает их внутренности, когда они, наполнив тело волшебной силой, пришли с острова огня. Фараон Унас — единственный, кто ест людей и живет от богов, обладает посланием и издает приказы... (Бог) Хонсу, который убивает владык, перерезает им глотку за фараона Унаса и изымает их внутренности, бог-убийца расчленяет их для фараона Унаса и варит из них ужин в своем вечернем очаге. Фараон Унас — это тот, кто съедает их волшебную силу и проглатывает их духов... Фараон Унас — это большая сила, которая сильнее всех сил... Кто попадется фараону Унаса на пути, того он съедает кусочек за кусочком. Фараон Унас — это бог, древнее самого древнего бога... Достоинства фараона Унаса неповторимы, потому что он проглотил сущность каждого бога. Время жизни фараона Унаса — это вечность, его границы — бесконечность...».

Первым ударом по идее о святости фараонов было возвышение бога солнца Ра, произошедшего из круга космических богов Восточной дельты. Этот бог существенно способствовал очеловечиванию фараонов, так как, когда стали поклоняться ему, на место прежней идентичности

¹ См.: Лукер М. Египетский символизм. М., 1998. С. 2.

фараона с верховным богом пришли представления об отце и сыне. Если раньше фараона рассматривали как воплощение бога-сокола Гора, то постепенно этот бог становится первым и высшим творением, сыном бога солнца. Папирус из Весткара донес до нас более позднюю легенду, в которой есть уже много художественных элементов. Она рассказывает о восхождении фараонов 5-й династии, веровавших в Ра, в мудром высказывании Хеопса об отделении его рода и в истории рождения трех сыновей у жены гелиопольского жреца, отцом которых был Ра. Ра наделил их достоинствами фараонов и определил их судьбу. Во времена 5-й династии вера в Ра стала государственной религией и в его честь на западном берегу Нила поблизости от царских некрополей (в особенности около Абузира) были сооружены святыни в честь бога солнца. Центром культа был обелиск, на вершину которого, на пирамидион, падали утром первые солнечные лучи. Когда вера в бога солнца стала государственной религией, 5-я династия официально признала движение, предстория которого началась еще во времена 2-й династии, когда имя фараона содержало элемент Ра. Но вместе с этим признанием была поколеблена вера в фараона-бога, что продолжало развиваться в дальнейшем во времена Хеопса 2 (6-я династия) и что стало началом развала государства Древнего царства.

Крушение Древнего царства; смена культов

Крушение Древнего царства было катастрофой неслыханного масштаба. Литературным свидетельством этого были прежде всего речи Ипу, известные под названием «Адмониция», Ипу был страстным сторонником старого порядка и описал его разрушение очень красочно:

«Смотрите, происходят вещи, которые были немыслимы с древних времен. Фараона свергли нищие. Глядите, похороненного как бога-сокола вытащили из его саркофага. То, что было сокрыто в пирамиде, разграблено. Смотрите, они дошли до того, что страна фараонов разграблена несколькими невеждами. Посмотрите, они дошли уже до того, что восстали против змеиной диадемы бога Ра, который удерживает в мире и покое оба царства (Египта). Посмотрите, стала открытой для всех тайна страны, границ которой не знал никто. Резиденция в течение часа была захвачена... Посмотрите, они взяли (священную) змею Kꜣꜥꜥ из ее пещеры. Открыта тайна царей Верхнего и нижнего Египта».

Первый промежуточный период, последовавший за закатом Древнего царства и окончившийся образованием Среднего царства, является периодом политической слабости Египта. Но при этом для этого периода характерны оживленные мировоззренческие споры. Дошедшие до нас документы той эпохи дают хорошую картину оживленных религиозных споров, восходящих частично к различным течениям в Древнем

царстве. Эти споры в разной форме характерны для всей египетской истории

Первой реакцией на крушение Древнего царства был скепсис, сомнения человека во всех ценностях. Распад человеческих связей выразился в «жизненной усталости». Но скепсис по отношению к своим близким имеет корни в религиозных сомнениях. Из крушения сакрального порядка в Древнем царстве делался вывод о несовершенстве божественного творения. Даже надежды человека на потустороннее существование ставились под сомнение. Представляя смертного и ставшего перед лицом смерти скептическим человека, Осирис говорит, обращаясь к прабогу Атуму в «Беседе между Атумом и Осирисом» (Книга мертвых, г. 175):

«Атум, почему я должен идти в пустыню. Там же нет воды, нет воздуха, она очень глубокая, абсолютно темная и бесконечная!.. Там нельзя найти радости любви».

Типичным для скептицизма представлением о земном бытии является гедонизм. Он отразился в завершенном виде в «Песнях арфистов», самая древняя версия которых была создана в первый промежуточный период и находится в гробнице фараона Антеф, принадлежащего, по-видимому, к 11-й династии.

Как противовес материалистически настроенному мировоззрению в первый промежуточный период возникли течения позитивного религиозного вероисповедания, придерживавшиеся религиозного образа жизни. Они выразились, прежде всего, в образе бога. В появившемся в 1914 г. учении фараона Ахтоеса 2 (10-я династия), которое он создал для своего сына Мерикаре, говорится все время только о «боге» (ntr), а не о многочисленных нуменах политеистического пантеона. В нем говорится:

«Бог оберегает людей, свое стадо. Он создал им на радость небо и землю. Он обуздал силу пра-воды, он создал для их обоняния аромат жизни. Они — его подобие, они вышли из его тела. Он взошел на небо ради их сердец и ради того, чтобы глядеть на них. Он создал для них растения и зверей, птиц и рыб, чтобы прокормить их... Он уже в материнском лоне создал им господина как повелителя, чтобы было на кого опереться слабому... Он убил среди них злодеев... Посмотри, бог знает имя каждого».

В одном из текстов, найденных в гробницах, божественный повелитель говорит аналогичным образом:

«Я повторяю вам то доброе, что мне внушило мое сердце... Я создал четыре ветра, чтобы каждый мог дышать в свое время... Я создал великий потоп (наводнение на Ниле), чтобы каждому досталась часть его — и бедному, и богатому... Я создал каждого человека и его близких. Я не приказывал, чтобы они творили несправедливости, это их сердца нарушили то, что я им сказал...».

Духовность представлений о боге, выраженных в этом тексте, выразилась в тех функциях, которыми обладает бог Амон, ставший во времена 12-й династии в Среднем, а позже и в Новом царстве официально высшим божеством. В гимне Амону времен Рамзеса 2-го (19-я династия) почитается Амон как «наипервейший, чья сущность неизвестна». У него «тайная сущность и светящийся образ», он «чудесный бог со множеством форм проявлений». Он «сердце Вселенной». «Он слишком таинственен, чтобы пытаться открыть его суть, он слишком велик, чтобы пытаться понять его, он слишком могуч, чтобы можно было понять его».

Если тенденция соединения божественных функций в одном едином боге осталась характерной для всего дальнейшего развития египетской религиозной истории, то определить, к какому времени относятся самые ранние представления о едином высшем боге, чрезвычайно трудно. Уже в период Древнего царства мы находим употребление обращения к богу *ntr* («бог») в единственном числе и рассуждения о «великом боге». Специфическим образом эта проблема связана со спорами египтологов о датировке так называемых «памятников мемфиской теологии» — текстов, дошедших до нас со времен эфиопского царя Шабак (25-я династия) и восходящих к значительно более древним источникам. Герман Юнкер, исследователь этого текста, датирует его истоки периодом Древнего царства. В этом тексте бог Птах, главный бог Мемфиса — главного города Древнего царства — почитается как единственный творец, создавший мир совершенно духовным образом с помощью своего сердца как вместилища знания и языка, как принципа реализации воли. Но эти высказывания стоят не изолированно, а в рамках сохраняющегося политеизма. Мы имеем дело с сохранением многочисленных местных богов и их культов, различных в разных городах и областях, и с попытками жрецов каким-то образом систематизировать это множество богов. Во главе огромного множества богов в Гелиополисе стоит прабог Атум, который, выдыхая воздух и извергая влагу, создал божественную пару Шу (воздух) и Тефнут (влага). Они, в свою очередь, создали бога земли Геба и богиню неба Нут, у которых были дети Осирис и Сет с их сестрами-женами Изис и Нефтис.

Девяти богам Гелиополиса противостоят восемь богов Гермополиса — среднеегипетского города, который по-египетски обозначался *Hmnpw* («город восьми»). Эти восемь богов были четырьмя парами, воплощающими исконные силы — Нун и Наунет (водная стихия), Хух и Хаухет (бесконечность), Кук и Каукет (мрак), Амун и Амаунет (невидимость).

Одним из характерных для египетской религиозной истории явлений было то, что попытка радикально преодолеть политеизм не удалась.

Эта попытка была предпринята фараоном Аменофисом 4 (18-я династия, около 1361—40 г. до н. э.), сыном Аменофиса III и царевны Тедже, мужем Нифертити. Известно, что определенную роль при проведении этой религиозной реформы играли политические причины — борьба с влиятельным жречеством бога Амона в Тебе, попытка новой сильной концентрации религии на божественности фараона, а также стремление объединить при помощи религии различные народы египетской империи Нового царства. Фараон на шестой год своего правления покинул Тебы и основал в Среднем Египте новую резиденцию. Этот город (сегодняшний Тель ель-Амарна) он назвал именем бога солнца, провозглашенного им единственным богом, Атон, Ахет-Атон («горизонт солнечного круга»). Он изменил свое имя: из Аменофис («Амон доволен») он сделал Эхнатон («Атон нравится»). С большим усердием искоренялось почитание древних богов, прежде всего, могущественного Амона и Мута. Даже слово «боги» во множественном числе было стерто с памятников. Требование почитания всеединого Атона нашло свое выражение в стихах, которые фараон сочинил во славу своего бога, и в изображениях солнечного круга в богатом творчестве натуралистическом искусстве Амарна: лучи солнца заканчиваются руками, которые держат крест — иероглиф, обозначающий «жизнь» (nh). После смерти фараона последовала быстрая реакция традиционных сил египетской религии, с успехом отвергших поклонение единому богу и свирепо преследовавших любое упоминание о «еретике из Амарны».

Как в развитии образа бога, так и в этике можно проследить линии развития представлений от времени перелома до заката Древнего царства. Если в эпоху Древнего царства центральным понятием было Maat, составлявшее основу для представлений о божественности фараона и о сакральности государственного порядка и нормой, для реализации которой в справедливом государстве должны были совершаться соответствующие действия и противоположностью которой был беспорядок, то уже в первый переходный период в противоположность понятию Maat возникли понятия «грех» (ij.t), «ложь» (grg) и «стяжательство» (wn'ib). Впервые стала подчеркиваться личная этическая позиция. В характерном для периода этих изменений литературном произведении, известном под названием «Жалобы крестьянина», стоит предостережение: «Пусть твое сердце узнает Maat». Это подчеркивает значения мышления и воли отдельного человека и скорее соответствует нашему понятию «истина». В подобном же тексте мы встречаем «прекрасное слово, которое произнес сам Ра»: «Говори правду, поступай по правде, потому что она великая, могучая, она на века».

Другими источниками древнеегипетской этики являются литература мудрости и представления о греховности людей, просматривающиеся в

биографиях и Книге мертвых. Они содержат преимущественно каузально-этические высказывания, которые являются заповедями или основополагающей исповедью по отношению к нравственному порядку и его требованиям. Введение к 125-й главе Книги мертвых, истоки которого мы находим в биографиях идеальных людей во времена Среднего царства, содержит в форме негативных высказываний детальную картину этически правильного поведения, прежде всего, по отношению к близким людям:

«Я не допущу, чтобы они голодали. Я не допущу, чтобы они плакали. Я никогда не убью. Я никогда не прикажу убивать. Я никому не причиню страданий. Я никогда не притронусь к еде в храмах... Я никогда не украду жертвенный хлеб у умерших. Я никогда не расторгну брак... Я никогда не уменьшу и не увеличу количество зерна.»

В учении фараона Мерикаре есть и заповеди заботы о ближнем:

«Успокой плачущих, не мучай вдов, не притесняй людей, принадлежавших твоему отцу, остерегайся, несправедливо наказывать...»

В этом тексте мы видим высокие моральные требования, этические принципы, заповеди, возведенные в волю бога, которые противопоставляются набожности, основанной исключительно на культовых действиях:

«(Бог) примет скорее добродетели праведника, чем жертвенного быка грешника».

Исполнение этических заповедей, кроме того, было существенным и для жизни после смерти. Египтяне больше, чем какой-либо другой народ на земле, заботились об этом. В «Плаче крестьянина» говорится, что правда вечна и она уходит в мир иной вместе с тем, кто ее творит. Также и обозначение «справедливого» умершего (maa-hrw «правдивый по голосу»), которым называли умерших со времен Среднего царства, имеет этические мотивы.

С этой этической концепцией связано понимание потустороннего мира. В «Беседе между Атумом и Осирисом» дает прабог Атум Осирису ответ на его мрачное видение потустороннего мира: «Я дал просветленность вместо воды, воздух и радость и блаженство вместо хлеба и пива». Очевидно, что это представление о потустороннем мире связано с будущим небесным бытием, в основе которого лежит вера в бога Ра. Один «ушедший от жизни» так описывает свои надежды на лучшее существование в мире бога Солнца:

«Кто там есть, тот станет живым богом,
и за грехи будет наказан тот, кто их совершил.
Кто там, тот будет стоять на солнечном корабле,

и он будет придавать лучшее храмам.

Кто будет там, будет мудрым, и ему не будут препятствовать, умолять Ра, все время когда он будет говорить».

Помимо этически окрашенного представления о потустороннем бытии успехом пользовалось и магическое представление. Его основной целью было сделать земную жизнь бесконечной. Этому служило погребение и мумификация как итог земной жизни умершего. Во время погребения к нему в гробницу клали фигуры слуг, которые должны были работать для него в потустороннем мире, *uschebtis* («отвечающие»). Очень древним было представление о том, что душа умершего ба в виде птички влетает и вылетает из гробницы, в то время как его сущность в целом была воплощена в статуе Ка.

Магическое представление о потустороннем мире, несомненно, связано с Осирисом и его подземным царством, в котором вершится суд над умершим: сердце умершего кладут на одну чашу весов, а «правду» — на другую. Как и бог Осирис, которого, по египетским мифам, убил его злой брат Сет, а потом он воскрес для новой жизни, так и человек надеется посредством магической идентификации с богом повторить судьбу Осириса и воскреснуть.

Конец Древнего царства был решающим периодом для изменения представлений о потустороннем мире, для связывания их с богом Осирисом. Обширные тексты магического содержания, которые нам известны из книги мертвых и по рассказам в саркофагах, возникли, когда после падения Древнего царства когда-то доступная лишь фараонам литература о царстве мертвых стала известна широким социальным слоям. Тексты на стенах пирамид больше не служили ритуальным целям при культовом погребении сакрального фараона, а имели лишь магическое содержание, которое стало возможным за счет привнесения мифических черт. Но все же не только мифические черты являются центральным и единственным средством для обеспечения бессмертия, к ним присоединяются идеи, истоком которых являются ранние «естественно-научные» наблюдения за растительным круговоротом. Это четко видно на примере одного текста на саркофаге; здесь бессмертие описывается так:

«Я живу, я умираю, я Осирис. Я вышел из тебя, я вошел в тебя, я стал толстым в тебе, я вырос в тебе, я упал в тебе, я упал на мою сторону. Боги живут из меня. Я живу, я расту, как (бог зерна) Непре, который (умершего) (с собой) уносит. (Бог земли) Геб спрятал меня. Я живу, я умираю, я ячмень — я не исчезну».

У египтян была в целом циклическая картина истории, которая частично прерывалась только в период между Древним и Средним царством и заменялась идеей о конце света и уничтожении мира. Источником

этих представлений является «История потерпевшего кораблекрушение», мифическая «Книга о небесной корове» и взгляд на будущее Ату-ма в «Беседе между Атумом и Осирисом».

Древний Египет, его государство, его культура, язык и религия — это явления, которые принадлежат истории. Царство фараонов окончательно исчезло, когда Александр завоевал Египет после битвы при Исосе (332 г. до н. э.). Когда Египет был втянут в культурный мир эллинизма, египетская культура потеряла свое значение как сила, объединяющая людей, живущих на Ниле. Наследие этой культуры вплоть до христианизации Египта фанатично и с благоговением, но не творчески сохранялось в избранном кругу жрецов. Дольше всего сохранилась последняя ступень древнеегипетского языка — коптский, который можно было обнаружить в некоторых деревнях как живой язык еще в 1600 г., в то время как последняя иероглифическая надпись, время написания которой нам точно известно, датируется 12-м годом правления Диоклетиана (296 г.). В Римской империи последователи веры Древнего Египта жили до VI в. Но они сознавали, что находятся на закате этой эпохи, и горевали по поводу близившегося конца своей религии:

«Пришло время, когда кажется, будто бы египтяне напрасно были так набожны и столь усердно поклонялись богам... Потому что боги покидают землю и вновь возвращаются на небо, и Египет станет покинутым, и земля, где когда-то господствовала религия, больше никогда не будет прибежищем богов... О, Египет, Египет, от твоей веры останутся только сказки, которые потомкам покажутся невероятными, и останутся только тексты на камнях, рассказывающие о твоих набожных деяниях».
(Псевдоапудей Асклепиус 24)

Такое пессимистическое видение заката египетской религии не совсем оправдано. Религия Древнего Египта не сохранилась как живое цельное явление. Но произошло заимствование отдельных религиозных воззрений Древнего Египта в эллинистический синкретизм поздней античности, а через него и в христианство. Как эллинизм, так и религиозный мир Ветхого завета, проявляющий ранние связи с Египтом, привнесли некоторые египетские представления в христианство. Есть еще и третий путь проникновения египетских элементов в христианскую традицию. Он касается особого характера коптской и эфиопской церквей, которые частично прямо, частично через гностические учения были подвержены египетскому влиянию. В ветхозаветных псалмах и поучительной литературе, в представлениях о царях и мессиях, в отдельных чертах почитаемых святых продолжает жить египетское наследие.

РЕЛИГИЯ В ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ

Долина рек Тигра и Ефрата, называвшаяся в древности греческим именем Месопотамия, что означает «Междуречье», стала колыбелью государств, принадлежавших к числу наиболее древних в истории государственных образований. Исторически и географически Месопотамия делилась на южную и северную. Южная Месопотамия в некоторых памятниках называется Сennaаром. Это название условно принимается в современной исторической науке. 4500—4000 лет до н. э. в приморской части Сennaара жили шумеры, древнейшие известные нам обитатели страны. Часть шумеров проникла в северную часть Сennaара, а одна группа продвинулась еще дальше и основала город и государство Мари на Ефрате (на западном рубеже будущей Ассирии). Позднее, вероятно, около 3500 лет до н. э., северную часть Сennaара заняло кочевое скотоводческое племя, пришедшее из Аравии. Оно принадлежало к числу семитских племен и получило название аккадцев по имени главного их города Аккада.

Изучение истории государства Древней Месопотамии стало возможным только в XIX веке. До того в распоряжении исторической науки почти не было подлинных источников истории Месопотамии. Это объясняется тем, что государство неоднократно опустошалось многочисленными завоеваниями, разрушавшие до основания города, дворцы, храмы, которые были хранилищами памятников письменности и искусства. Разрушенные города не восстанавливались и на их месте оставались лишь холмы и курганы. Раскопки были начаты только в первой половине XIX века. В ходе них открывались все новые и новые памятники письменности, культуры, по которым ученым удалось восстановить быт, религию, искусство Древней Месопотамии. Однако памятники письменности могли быть изучены только после дешифровки системы знаков и установления грамматического строя языка, неизвестного ученым начала XIX в.

Религия Шумера

Письменность шумеров — клинопись — надписи на глиняных плитах или таблицах. Ряд народов Передней Азии заимствовал эту письменность, которая служила им на протяжении трех тысячелетий, постепенно эволюционируя и совершенствуясь. Изучение подобной литературы имеет ряд трудностей. Во-первых, большинство шумерских текстов дошло до нас в записях-копиях, сделанных, когда сам шумерский язык уже вымирал (XIX—XVIII вв. до н. э.), а по копиям трудно датировать оригиналы. Во-вторых, многие тексты записаны с устных преданий. В-третьих, количество клинописных памятников зависит от результатов трудных археологических раскопок, в ходе которых было найдено около 150 памятников шумеро-аккадской литературы. Многие из них сохранились в фрагментарном виде. Это — стихотворные записи мифов, сказания, молитвы, плачи, гимны богам и царям, псалмы, любовные песни, поэмы и т. д. Примерами могут служить: «Гора небес и земли», «Сотворение людей», «Энки и мироздание», «Инанна и Энки», «Когда вверху», «Сотворение мотыги», «Миф о потопе», «Сказание об Атрахасисе», «Полет орла», «Иштар и Думузи», «Ловец рыбы Адапа» и т. д. Одним из самых значительных произведений вавилонян является знаменитая «Поэма о Гильгамеше». Основная тема поэмы — проблема смысла жизни и бессмертия.

Из произведений нравоучительной литературы очень интересен «Разговор господина с рабом», в которой говорится о том, что господин разочаровался в своей жизни и богах. Есть сборники нравоучительных изречений и правил. К числу светских произведений относятся царские надписи исторического содержания. В них иногда в число действующих лиц вводятся боги. Например, в надписи о деяниях лагашского правителя (патеси) Эаннаду и его походе против патеси Уммы и одержанной победы указывается, что вождем похода был бог Лагаша Нингирсу и что он сам участвовал в сражении с войсками Уммы. Такова же надпись царя Шаррукина, в которой он рассказывает о своем рождении, воспитании, избрании его богиней Иштар. В основном вся литература делилась на восхваления и плачи. Произведения восхвалений включают гимны богам, храмам и правителям, которых обожествляли. Они как бы побуждали божественные силы содействовать правителям. Литература плача, наоборот, выражала скорбь по поводу смерти бога, разрушения храма или гибели правителя.

В конце IV тысячелетия до н. э. в Сеннааре сложилось свыше двух десятков мелких государственных объединений. По титулу «патеси», который носили их правители, эти мелкие государственные объединения принято называть «патесиатами». Каждый патесиат именовался по

названию своего городского центра. Наиболее древними патесиатами были Эриду, Ур, Ларса, Шуруппак, Киш. Между патесиатами не было единообразия в религиозных ритуалах и мифологии, хотя они и почитали несколько общих космических божеств. Так, в городе Эриду почитали бога Энки (шум. «владыка земли», «владыка низа»), Эйя, Эа, Хайа (аккад) — одно из главных божеств шумеро-аккадского пантеона. Он — хозяин Абзу, подземного мирового океана пресных вод, а также поверхностных земных вод, бог мудрости и заклинаний, владыка божественных «ме» и т. д. Письменные сведения о нем восходят к XXVII—XXVI вв. до н. э. Он также создатель вместе с Энлилем первых людей, скота, чудесных растений, устроитель мирового порядка на земле. Во всех патеси Шумера соблюдался культ бога Энлиля, одного из древнейших шумерских богов, именовавшегося «отцом». Ученые предполагают, что это наименование показывает, что вероятнее всего Энлиль был богом-родоначальником той племенной группы, из которой произошел шумерский народ. Энлиль — бог-покровитель Ниппура, древнейшего шумерского племенного союза, в столице которого — Ниппуре — находился его храм. Его имя уже зафиксировано в пиктографических текстах из Джемдет-Наср (рубеж 4—3 тыс. до н. э.). В Ниппуре храм Энлиля носил название Экур, что означает «дом на горе». Энлиль также считался богом земли. Он победил чудовище Тиа-мат, которая царила в водяном хаосе, сотворил сушу, землю и людей. Шумерские патеси Сennaара строили свои храмы в городах, им принадлежащих, в честь Энлиля и делали обязательные жертвоприношения. Кроме того, шумерские патеси почитали бога Ану (шум. небо) — главного бога Урука, Нинмах (Мах) — богиня-мать. В городе Адаба ей был посвящен храм. В шумерском мифе «Энки и Нинмах» выступает как создательница людей.

На севере Сennaара около 2400 г. до н. э. усилились семитские правители Аккада. Под руководством первого царя царства Аккада Шаррукина (Саргона) произошло объединение Шумера и Аккада. Царство Аккада просуществовало всего 180 лет (2369—2189 г. до н. э.). Последующие царства — III династия Ура и древневавилонское царство — были преемниками царства Аккада. Культура Шумера во многом повлияла на культуру Аккада.

При последних двух царях III династии Ура из Аравии вторгаются аморейские племена семитского происхождения. Аморей завоевали шумерское царство Мари и основали там свое царство. Постепенно аморей стали проникать и в Аккад. Затем последовало вторжение эламитов, разгромивших Шумер. Однако после победы началась борьба между самими завоевателями. В результате в конце III тысячелетия стал возвышаться Вавилон во главе с аморейскими царями.

Религия Вавилона

Вавилон в конце III тысячелетия был незначительным городом. В 1894 г. до н. э. вавилонский престол занял аморейский царь Сумуабу, который стал основателем древневавилонского царства, крупнейшего и важнейшего из всех государств Месопотамии до возвышения Ассирии. Время существования древневавилонского царства (1894—1595 гг. до н. э.) составляет замечательную эпоху в истории Месопотамии. В течение этих 3000 лет южная Месопотамия достигла наивысшей ступени своего хозяйственного, общественного развития. В это время окончательно оформилась вавилонская письменность, культура, которая впитала в себя все предшествующие культурные, религиозные достижения Месопотамии. Вавилон превратился в крупнейший торговый, политический центр, не терявший своего значения вплоть до эллинистической эпохи.

Вавилон полностью принял пантеон шумеро-аккадских богов — Шамаша, Сина, Иштар и др. Эти божества не были чужды и амореям. Уже первые цари-амореи строили этим божествам храмы в Вавилоне, восстановили храмы бога Шамаша в Сиппаре. В середине XVIII в. до н. э. объединение страны было завершено царем Хаммурапи. При нем был создан известный «Кодекс законов Хаммурапи». Вавилонские цари вели культ общегосударственного бога, царя над всеми богами — Мардука. Он был богом города Вавилон. При содействии жрецов Мардука были созданы новые мифы об этом боге. К ним были присоединены в переработанном виде некоторые шумерские мифы, в частности миф об Энлиле как победителе Тиамат и создателе мира. Из этих материалов была создана эпическая поэма, известная под названием «Поэма семи таблиц». В ней прославляется Мардук, самый младший из богов, которого старшие боги ставят на первое место. В поэме описывается победа над Тиамат: Мардук убивает Тиамат и из ее тела творит мир, животных, людей, строит небесный Вавилон и свой храм Эсагила, по образцу которого должны быть построены все храмы на земле Вавилон. Мардуку было присвоено имя Бэл, то есть «господин», «государь», которое до тех пор носил Энлиль. Таким образом, местный вавилонский бог Мардук был превращен в верховное божество.

С религией в Вавилоне были связаны все области культуры. Вавилонская религия в том ее виде, как она выступает в религиозных текстах III и II тысячелетий, является синтезом шумерских и аккадских элементов. Поэтому некоторые божества имеют двойные наименования.

Вавилонский пантеон насчитывал более 100 божеств.

Первое место в нем занимают «великие боги», которые первоначально были местными богами крупнейших центров Шумера и Аккада, а затем получили более широкое распространение, о чем говорилось выше.

Великих богов дополняет группа божеств, возглавляемая богом солнца Шамашем (бог Сиппара, а в шумерской мифологии — Уту). Отличительными признаками Шамаша — лучи за спиной и серповидный зубчатый нож в руке. Его сопровождает бог луны Сина (Нанна в шумерской мифологии). Син символизируется быком, рога которого образуют полумесяц. Как лунное божество он выступает в мифах о лунных затмениях, а вместе с Шамашем предстает как владыка оракулов и предсказателей.

С богами-правителями соседствовали боги земледельческого культа: Таммуз, Думузи (шум.), Думуау (акк.) и его супруга Иштар, Инанна (шум) и др. Почитание этих последних божеств осуществлялось и в сельских местностях, и в городах. Таммуз и Иштар были божествами растительности и плодородия. Каждый год совершались праздники смерти и воскресения Таммуза, сопровождающиеся мистериями, в которых изображались плач Иштар по Таммузу, сходжение Иштар в «страну без возврата» на поиски Таммуза, борьба с богиней царства мертвых Эрешкигаль, воскрешение Таммуза и новое появление его на земле. В сельской местности эти празднества совершались в начале и конце земледельческого года, а драматическим обрядам придавалось магическое значение — они должны были обеспечить успешный посев, богатый урожай и благоприятную жатву. В городских храмах Иштар эти народные церемонии совершались с большой торжественностью и сопровождались бесчисленными жертвоприношениями.

Культы Шамаша и Сина в сельских местностях также были связаны с сельскохозяйственным производством: культ Шамаша — с земледелием, а культ Сина — со скотоводством. Впоследствии, как мы уже говорили, в официальном пантеоне Шамаш приобрел функцию бога правосудия. Главный его храм в Сиппаре был высшей судебной инстанцией, при храме были хранилища договоров и судебных актов. Стела с начертанными на ней законами Хаммурапи также стояла в этом храме.

Наконец, к числу великих богов были причислены еще некоторые местные боги. Прежде всего Набу, бог Борсиппы (близ Вавилона), наделенный функциями бога судьбы, покровителя купцов и караванов, писцов и письменности. Он — сын Мардука и богини Царпаниту — особенно стал почитаться в нововавилонский период. Часто его изображали стоящим на священном пьедестале, установленном на рыбокозле или драконе Мушхуше.

Почитался также бог Нергал (местное божество Куты), наделенный функциями правителя страны мертвых и его супруга Эрешкигаль. Нергал изображен на одной из старовавилонских печатей с серповидным мечом и дубинкой. Он стоит на горе, наступив ногой на поверженного врага. Образ Эрешкигаль связан с подземным миром — Куром. Он описывается в эпической шумерской поэме «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир».

Особенности культа

Многообразие богов Месопотамии объясняет обилие культов, обрядов, праздников. В честь Мардука в Вавилоне совершался весной праздник нового года, называвшийся Хагмук. Это был праздник в честь победы Мардука над Тиамат, воцарения его над богами, сотворения им мира и людей и основания небесного Вавилона. Праздник сопровождался драматическими мистериями, которые совершались под чтение «Поэмы семи таблиц» и изображали главнейшие события этой поэмы. Кроме того, на этом празднике в особом храме, называвшемся «палатой судеб», перед статуями великих богов, как будто на их собрании, жрецы совершали гадания о предстоящем годе. Эти гадания имели большое политическое значение, ибо царь должен был сообразовывать с ними свою внешнюю и внутреннюю деятельность. Праздники заканчивались обрядами, заимствованными из культа Таммуза и Иштар. Один обряд изображал смерть и воскресение Бэла-Мардука. При его совершении читался текст, рассказывавший об обстоятельствах смерти и воскресения Бэла, которые во многом напоминают евангельский рассказ о смерти и воскресении Христа. Другой обряд изображал брачное сочетание Мардука и его супруги Царпаниту. Этот обряд имел магическое значение обеспечения плодородия.

Культами богов не исчерпывалась вавилонская религия. Сохранялись анимистические и даже доанимистические верования и обряды, восходившие к первобытнообщинной эпохе. Вавилоняне верили в бесчисленных духов, добрых и злых, которые были связаны с различными стихиями и явлениями природы. Из всех всевозможных культов особое место занимали культы духов рек и каналов. Существовало представление о духах-хранителях дома, которые жили у входа в жилище, где им ставились изображения. Повсеместно поклонялись духам умерших, которым в определенные сроки приносили жертвоприношения.

Представления о смерти и бессмертии

Представления месопотамцев о загробной жизни были достаточно сложными. Подземное царство по шумерски называлось «Кур». Перво-

начально это слово означало «гора», затем приобрело общее значение — «чужая земля», потому что окружающие горные области таили в себе постоянную угрозу для шумеров. Горы по представлению шумеров и аккадцев находились на краю света, поддерживая небесный купол. Через отверстие в этих горах бог солнца спускался в царство ночи (подземное царство), чтобы на следующее утро пройти через такие же горы с другой стороны земли.

Существует другое понимание «Кура» — это пустое пространство между корой земли и первозданным океаном. Чтобы проникнуть в Кур, нужно пересечь «поглощающую людей реку», через которую перевозил на лодке особый перевозчик, «человек лодки». Образ лодочника-перевозчика душ впервые появился в мифах Двуречья, был воспринят этрусками, римлянами, греками, где носит имя Харун (Харон).

Переправившись через реку, мертвые прибывают в Кур. Подземный мир представлялся городом, надежно обнесенным семью стенами. Поэтому в него вели семь ворот, следующих друг за другом. Правителями подземного царства были Нергал и его супруга Эрешкигаль. В подземном царстве имелась судейская коллегия Ануннаков. Иногда в ней председательствовали боги, явившиеся из верхнего мира: например бог солнца (по ночам) или бог луны (в период новолуния), а иногда Эрешкигаль или Гильгамеш. Главным стражем был Нингишзида, которому подчинялось множество исполнителей. Советником и посланником Эрешкигаль был Намтар (судьба). Привратник Неду (или Нети) держал ворота на запоре, отчасти чтобы не пускать нежелательных посетителей, но главным образом, чтобы никто из обитателей не мог покинуть подземный мир и напасть на живущих.

Попав в подземный мир, умерший должен был прежде всего принести дары и жертвы семи подземным божествам, каждому в его дворце, чтобы заручиться их поддержкой. Около каждой врат умерший должен снять с себя какое-либо украшение или одежды. Считалось, что перед Эрешкигаль умерший предстает обнаженным, как это было с богиней Инанной. Далее, он добирается до места, предназначенного для него священнослужителями Кура. Здесь его приветствуют другие обитатели, чтобы он мог почувствовать себя как дома. Гильгамеш, став судьей подземного царства, объясняет умершему законы и нравы Кура. Бог Луны Нанна проводит 28-й день каждого месяца в загробном мире. В этот день он определяет судьбу усопшего. Проходят дни и до умершего доходят «жалобы Шумера». Эти жалобы о том, что умерший не успел сделать дома — посеять поле, построить дом, родить сына и т. д. В особом случае тени мертвых могли на время «подняться» на землю. В основном этим правом пользовались цари, боги. В поэме «Гильгамеш, Энкида и подземное царство» тень Энкиду поднималась из Кура, чтобы

увидеть своего господина Гильгамеша и побеседовать с ним. Можно выбраться из «страны, откуда возврата нет», если найти себе замену. Так, богиня Инанна находит себе замену в своем супруге Думузи (греч. Таммуз). Хотя Кур предназначался для смертных, в нем пребывало немало различных, бессмертных богов. Этому посвящена поэма «Сотворение бога луны», где говорится об изгнании бога Энлиля в подземное царство, а также поэма «Нисхождение Инанны в подземное царство».

Месопотамцы верили, что живые могут облегчить судьбу мертвых, а последние — дать совет живым. Таким образом, по их представлениям связь между живыми и мертвыми не прекращалась окончательно. Иногда умерших хоронили прямо под полом дома, но чаще в могилах, причем могилы существовали в несколько ярусов. Ярусные могилы предназначались для царей и цариц, так как вместе с ними хоронили и их слуг.

В шумерской и аккадской мифологии существовало учение о воскрешении. Боги создают «пищу жизни» и «воду жизни», с помощью которых воскресла богиня Инанна.

В подземном царстве существовали нормы поведения: здесь надо держаться тихо и не привлекать к себе внимания одеждой и украшениями, стараться не высказывать своих чувств, например, не целовать умерших жену или ребенка. Чем человек занимался в земной жизни, тем он продолжает заниматься в подземном царстве. Так, жрецы были обязаны выполнять все ритуалы, что и при жизни. Погребальные приношения должны были гарантировать, что благотворное влияние умерших будет продолжаться.

В шумерских и аккадских сказаниях смерть — великое, но неизбежное зло: тьма, которой нельзя противостоять. Об этом сказано в поэме «Смерть Гильгамеша». Но постепенно в шумерской и аккадской мифологии появляется новый мотив — идея бессмертия, правда не физического, а духовного. Да, человек умирает, но он бессмертен в своих делах, заслугах родных. Так появляется новое учение о градациях страданий. С теми, кто имел большие семьи, кто пал на поле битвы, с теми, кто достойно прожил жизнь в подземном царстве будут обращаться лучше, чем с остальными. Если в одних мифах тени бродят во тьме без еды и пищи, то в других — праведные получают еду и воду.

Существовало в месопотамской религии также представление о грехе. Грех, по этим представлениям, лежит в основе самого человека, он причина его бедствий. Грехом считалось нарушение ритуала по отношению к тому или иному богу, его оскорбление чем-либо, поэтому его надо умиловить. Для этого необходимо посредничество жреца. Жрец употребляет очистительные средства: огонь, воду, елей, молитву. Он оmyвает, окропляет грешника освященной специально для этой цели водой, иногда жертвенной кровью, приносит очистительную жертву, сопровождаемую целыми церемониями: кающийся должен рвать на

себе одежду или одеться в траур и бить себя в грудь. Существовали специальные покаянные тексты, в которых видное место занимает богиня Иштар, как покровительница кающихся.

Поклонялись месопотамцы священным деревьям. Одним из них был кедр, который олицетворял бессмертие (вечное зеленое дерево). Из него делали священные двери и крыши домов. Кедровое масло употребляли в жертвенных благовониях. Срубание кедра сопровождалось ритуально-магическими действиями, с ним разговаривают, его заклинают и задабривают. Шумеры полагали, что в каждом дереве живет демон или дух, к которому они обращались с просьбами. Перед тем, как срубить кедр необходимо принести жертву. Это связано с древнейшим суеверием шумеров, согласно которому человек, срубивший дерево, должен умереть. Мотив связи бессмертия со священным деревом прослеживается в эпосе «Гильгамеш и гора бессмертного». Здесь рассказывается, что, только попав в страну кедра и срубив это дерево, Гильгамеш может получить бессмертие. Этому сопутствуют три условия. Во-первых, для того чтобы попасть в загадочную страну кедра, нужны семь амулетов. Они изображены в виде змей. Их дает Гильгамешу бог Уту. Во-вторых, чтобы срубить кедр, надо убить чудовище Хуаву — стража кедрового леса, который одновременно является духом кедра. Все это можно сделать только с помощью заклинательных формул. В-третьих, за убийство Хуавы приносится искупительная жертва — умирает Энкиду. Этот мотив прослеживается в шумерском, но особенно в аккадском эпосах.

Данные предания — образец мифологического мышления, что в эпоху древневавилонского царства в южной Месопотамии существовали известные зачатки научных знаний, имевшие практическое приложение в быту и хозяйстве. Главным образом эти зачатки относятся к области астрономии и математики и связаны со счетом времени в сельскохозяйственном календаре и землеустройством. Огромную роль здесь играли жрецы. Их астрономические представления базировались на космологических представлениях и наблюдениях. Мироздание они представляли в составе земли, неба и океана. Земля — нечто вроде круглой горы, стоящей посреди мирового океана. Над землей высится, наподобие опрокинутой чаши, небесная или воздушная сфера, над ней находится небесная плотина, на которой живут и действуют боги, а вокруг плотины — небесный океан, который по нижним краям воздушной сферы сливается с небесным океаном. Звезды первоначально уподоблялись овцам, пасущимся на небесной плотине, солнце и луна считались светильниками, сделанными богами. Затмение луны и солнца объяснялось тем, что их заслоняют злые духи. К началу II тысячелетия вавилонские астрономы выделили из числа неподвижных звезд пять планет — Венеру, Марс, Юпитер, Меркурий, Сатурн, дав им особые вавилонские имена

богов. Как мы видим, астрономические представления преподносились в мифологизированной форме, обусловившей появление астрологии — астрономической мантике и магии.

Магия и демонология

Магия, магические обряды, мантика широко были распространены в вавилонском быту. Особенно сильно были развиты гадания. Гадали, например, по облакам, по струйкам из курильницы (либаномантия), по поведению животных, птиц, по внутренностям животных и т. д. До нас дошли многочисленные сонники — сборники толкований снов.

В месопотамской религии была развита демонология. Одним из главных духов в шумеро-аккадской мифологии был демон Адад (шум.), Шеду (аккад.) — добрый дух, хранитель человека. Существовали многочисленные злые демоны и духи. Не менее опасны для человека колдуны и ведьмы. Они считались иногда даже сильнее демонов, так как последние их слушались и являлись по первому требованию. Колдуны действовали или дурным глазом, или злым словом, или магическими формулами, или при помощи волшебных зелий. Против них служили амулеты, талисманы, дощечки с молитвами и заклинаниями, а также идольчики добрых гениев «шеду» и «ламассу», соответствующих крылатым быкам и львам у храмов и дворцов. Кому это не помогало должны были обратиться к добрым богам и их служителям. Народная демонология была усвоена официальной религией и получила свое дальнейшее развитие. При храмах существовала специальная коллегия жрецов-заклинателей, которые составляли специальные сборники магических ритуалов, перешедших впоследствии в ассирийский культ. Вместе с тем официальное жречество пыталось бороться с народной магией. Однако эта борьба не имела успеха.

Жречество и храмы

Жречество официальных храмов в Вавилоне и других городах было многочисленно, делилось по рангам, по специальным функциям, оказывая значительное влияние на политическую жизнь. Существовали прорицатели, заклинатели, певцы и т. д. Царь тоже имел жреческие функции. При храмах находились также многочисленные жрецы, например, при храмах Шамаша в Сиппаре им был построен дом с обширным хозяйством и огромным садом.

Важную роль в месопотамской религии играли храмы.

Первоначально храм был не только местом, где поклонялись богам, но и хранилищем зерна, продуктов. Постепенно храмы приобретают внушительный вид: классической формой месопотамских храмов стала

многоступенчатая башня-зиккурат. Храмы становились важнейшими хозяйственными, политическими и культурными центрами. В каждом храме находились статуи божеств, которым приносились многочисленные жертвоприношения. Иногда при храмах содержались священные животные или хранились их фигуры. Например, Иштар была посвящена собаке, Шамашу — коню и т. д. Кроме реальных животных чтились фантастические фигуры смешанного характера. Так, известны колоссальные каменные изваяния крылатых львов или быков, символически изображавших духов-хранителей, у которых мудрость человека соединялась с парением и быстротой орла, силой льва. Другие крылатые духи были с орлиными головами и охраняли священное дерево и благославляли царя.

В клинописных текстах указываются различные жертвоприношения: агнцы, благовония, возлияния. Человеческие жертвы приносились очень редко, часто животные были их заменой.

Самым известным в истории зиккуратом был Этеменанке (Дом основания Неба и Земли) в Вавилоне — знаменитая Вавилонская башня, о строительстве которой повествует Библия.

Существовала в месопотамской религии и своя космогония, то есть представление о сотворении мира. Один из самых известных рассказов это «Энума элиш» («Когда вверху»), который посвящен вавилонскому богу Мардуку.

Дальнейшая история месопотамской религии была тесно связана с политическими событиями. В 1595 г. Вавилон захватывают касситские цари, которые правили до 1155 г. В конце II тысячелетия в Месопотамию вторгаются арамеи, вытеснившие аккадский язык вавилонян. В этот период происходит разделение Месопотамии на Вавилонию на юге и Ассирию на севере. В VII в. до н. э. Ассирия окончательно подчинила Вавилонию. Вавилон был полностью разрушен. Однако в 626 г. он восстановил свою былую независимость и помог соседним племенам сокрушить великую Ассирийскую империю. В 539 г. в нововавилонское царство вступило войско персидского царя Кира, который навсегда лишил их своей государственности. Господство персидской династии Ахеменидов продолжалось до 331 г. до н. э., когда Александр Македонский разгромил персов, занял Вавилон, где он по древним вавилонским обрядам был возведен в цари. Умер он в Вавилоне в 323 г. В 126 г. Вавилон захватили парфяне. Древние вавилонские города пришли в упадок и запустение. Так завершилась многовековая месопотамская история, а вместе с ней канула в лету ее культура и религия, которые тем не менее оказали большое влияние на все близлежащие страны Ближнего Востока.

РЕЛИГИЯ В ДРЕВНЕЙ СИРИИ И ФИНИКИИ

Для исторического изучения Сирии и Финикии вплоть до 30-х годов XX века не доставало исторически достоверного материала. Лишь в 30-е годы были найдены письма второй половины XV в. до н. э. финикийских царей египетским фараонам, которым они были подвластны, а также несколько надписей последующей эпохи. Свидетельствами о религии и культуре Сирии и Финикии служили сообщения Геродота, Лукиана и других греческих и римских писателей. Для изучения финикийской культуры, и в частности религии, крупнейшим событием оказались раскопки в кургане Рас-Шамра на сирийском побережье Средиземного моря. Они были начаты в 1929 г. Здесь ученые открыли остатки старейшего финикийского города Угарита (Северная Финикия), известного до тех пор только по названию. Угарит был столицей финикийских царств, городов с царским дворцом, тремя храмами, большими жилыми кварталами. Там впервые были найдены памятники финикийской литературы, подлинные религиозные тексты. Это и фольклорные записи, мифы, эпосы и гимны богам и т. д. Например, мифы «Борьба Баала Могучего и Мота», «Баал и Аната», «Волшебный лук», «В походе за невестой», «Эпос о Керете» — и т. д.

Под Финикией подразумевается узкая прибрежная часть Сирии, начиная от Тира и кончая Угаритом. Здесь в древности были расположены десятки приморских городов, каждый из которых был политическим центром прилегавшей к нему области. Эти города и области были заселены одним и тем же народом, который греки называли финикиянами. Сами финикияне называли свою страну Ханааном, а себя сидонянами, возможно, по названию города или бога, бывшим главным в древнейшее время.

Финикияне славились как мореплаватели и торговцы. Этот народ не раз упоминается в египетских надписях и документах, начиная с эпохи Древнего царства, а также в надписях ассирийских царей I тысячелетия до н. э. Каждое финикийское царство, известное по названию главного города, жило самостоятельной жизнью. Из наиболее сильных и создав-

ших финикийскую культуру известны Угарит, Гебал, Сидон, Тир, Библ. Эти царства имели тесные отношения с Египтом. Так, в Гебале был построен храм в честь богини Хатор. По древневосточным представлениям, подданные обязывались чтить богов царя, и завоеватели первым делом вводили в покоренных странах культ своих божеств. Так, Рамсес III основал в Финикии и Сирии храмы в честь Амона-Ра. Культ Амона был распространен на значительной части Сирии и Финикии. В письмах он упоминается вместе с местной богиней Баалат (о ней будет сказано ниже). В пожеланиях фараона или его вельмож он иногда называется «солнцем». При сходстве многих мифологических представлений в египетской и семитических религиях, это появление бога не прошло бесследно, что позволяет говорить о своеобразном религиозном синкретизме.

Финикия процветала вплоть до начала I тысячелетия, когда Египет и хетты завоевали северную Сирию. В XII в. до н. э. Угарит и Гебал сильно пострадали от вторжения туда «морского народа» — филистимлян.

Однако ослабление Египта и упадок хеттского царства в конце XIII в. дали возможность финикийским царствам вернуть былую независимость. Ожилилась культура, торговля и т. д. Этот период независимости продолжался вплоть до конца VIII в. до н. э., когда финикийские царства были завоеваны Ассирией. С тех пор Финикия навсегда потеряла былую независимость, переходя по очереди под власть великих древних держав — Ассирии, Халдеи, Персии, Македонии, Селевкидов и Рима.

Подобная история наложила определенный отпечаток и на историю религии Финикии и Сирии. Рассмотрим подробнее религию Финикии, поскольку религиозные представления народов Финикии и Сирии во многом сходны.

Развиваясь первоначально в кочевых племенах, религия финикиян была племенной. Их язык знал только два рода и не знал среднего. Их жизнь отражалась и в религиозных представлениях. Бык — символ высшего божества в Тире и Карфагене, указывает на покровителя стад, почитание отдельно стоящих деревьев или скал — на взгляды жителя однообразной равнины, где каждый предмет, обращавший на себя внимание, заставляет предполагать присутствие в нем таинственной силы. Для финикиян характерно то, что функция божества или покровителя моря, если и была известна, то занимала в их верованиях далеко не первое место. Слабо представлены божества света и тепла. Имена божеств крайне просты, нарицательны. Это Баал — «владыка», Адонис — «господь», Мелек-Молох — «царь», Баалат — «владычица» и просто «боги» — Эл.

Представления о божествах

С переходом к оседлому состоянию и перемены образа жизни меняются представления о божествах. Они сделались покровителями земледелия, богами плодородия. Каждый город называл своих богов различно, но сущность их оставалась одна и та же. Везде чтили мужское божество «Баала», «владыку своего народа», проявлявшего себя в небесной природе — в громе, молнии, буре и т. п., почитавшегося в высоких горах. Почти каждый город в Финикии и Сирии имел своего покровителя Баала, поэтому они особенно не отличались друг от друга. Его символами были бык и лев, что олицетворяло оплодотворяющую силу. Храмы в честь него строились преимущественно на горных возвышенностях, поскольку его считали небесным божеством, а также богом солнца. Ему соответствовала богиня Баалат; полагают, что она является аналогом Астарты. Она — мать-земля, именуемая «владычицей». Баалат (Астарта) — олицетворение земного плодородия, ее функции во многом совпадают с функциями богини Иштар. В Древнем Египте Астарта иногда отождествлялась с Сехмет, считавшейся женой Сета, дочерью Ра. Кроме того, она являлась и богиней луны, символически изображавшейся в виде коровы. Поклонение ей происходило на зеленых холмах и в священных рощах. Самым знаменитым культом был культ Астарты Сидонской и Баалаты Библосской. В финикийских надписях она именуется или просто Баалатой, или Великой богиней Библоса. Кроме них постоянно упоминается мужское божество природы, выражающее ее умирание и возрождение. В разных городах Финикии божества носили разные имена.

Очень широко в Сирии и Финикии был распространен культ бога Адониса. В Библие, например, в его честь происходили оргии. Сведения об этом культе сообщают Аполлодор, Овидий, Антоний Либер и др. античные писатели. Адонис (фин. «господь», «владыка») — божество финикийско-сирийского происхождения с ярко выраженными растительными функциями. Его культ был заимствован древними греками. У дамасских сирийцев он назывался Хадад. Адониса даже называли высшим богом, царем всех богов. Его изображали с зубчатой короной, длинной бородой, распущенными волосами и с огромной палицей в руках. Он был также богом войны и бури.

Арамейские надписи указывают, что сирийцы наряду с Хададом почитали бога Эл. Он был семитическим богом, поэтому можно считать, что все арамейские собственные имена, в состав которых входит слово Эл, следует относить к этому божеству.

В Тире главным богом был Мелькарт (фин. «царь города»). Он почитался повсеместно в Финикии и Сирии, как покровитель мореплавания. В Тире в начале весны справляли обряд его погребения, поскольку он почитался там как умирающий и воскресающий бог.

В Сидоне главным богом был Эшмун («имя», заменяющее запретное имя бога) — также воскресающий и умирающий бог, бог-целитель, который был наделен силой воскресать мертвых. Его символом была змея на шесте. В эллинистический период он отождествлялся с Асклепием. В Тире и Карфагене Эшмун считался спутником Мелькарта.

Религия финикиян и сприйцев, как и других стран Древнего Востока, характеризуется существованием государственной или официальной религии и народной. В каждом царстве были культы государственных богов — Баал и Баалат. Они были владыкой и владычицей данного города и царства. Официальная и народная религии смыкались в одном пункте — в культе божеств растительности и плодородия.

В народной религии основное место занимали земледельческие культы. Они посвящались «благодетным богам»: боги податели дождя, земного плодородия, пахоты, посевов, урожая, жатвы, хлеба, вина. Одновременно почиталась богиня Анат — богиня охоты и битвы. Интересно, что несмотря на наличие благодетных богов, в религии этих народов считалось, что боги обладают более разрушительной силой, чем созидательной.

Кроме верховных и всеобщих богов кое-где появляются и другие. Например, каждый финикийский корабль был украшен изображением бога-карлика. Одно из таких божеств носило имя «Пуам» — «бог молотка», переделанное греками в «пигмей», «бог с кулака» и вошедшее в состав имени Пигмалион.

Для полиоты обзора финикийского пантеона следует еще упомянуть божества, которые частью были заимствованы финикиянами в Сирии, но пользовались меньшим почитанием, частью были заимствованы у других народов. Примером может служить культ бога Нергала — «владыки подземного царства». Здесь явно прослеживается заимствование из шумеро-аккадской мифологии. Многочисленны заимствования финикиянами из египетского пантеона. Этому способствовали древние отношения Библа с Египтом, а затем появление финикийских диаспор в Египте. Кроме египетских символов, обильно украшающих финикийские надписи религиозного характера и египетского облика финикийских божеств в более поздние времена, финикияне переняли и культ некоторых божеств: Пта, Тота, особенно Осириса. Последнее обстоятельство объясняется тем, что культ Осириса и его миф напомина-

ли финикиянам их представления об Адонисе и Эшмуне и обряды, которые совершались в честь этих божеств природы.

Постепенно в ходе эволюции у финикийских богов появляются не одна, а несколько функций. Божества природы приобретают функции божеств охоты. Появляется иерархическая классификация богов.

Существовала в финикийской религии и космогония. Особенно известная легенда, согласно которой из соединения материального и духовного появилось мировое яйцо — Мот. Из рассечения этого яйца демургом (многие древние историки не признавали его в этой религии, в частности, Филон) образуются небо и земля. Потом он творит небесные светила, знаки зодиака, живых существ, людей.

Хоронили финикияне в гробницах, пещерах или искусственных склепах, сначала на носилках, потом в саркофагах, которые назывались «домами вечности», часто египетского типа. Иногда к саркофагу приделывали жертвенник. С покойниками клали амулеты, домашнюю утварь, идольчики, светильники.

Существовал бог смерти Муту (Мот), воплощение хаоса. Он насылал на землю засуху. По представлениям финикиян и сирийцев смерть проникает в дом через окно. За гробом чудовища ждали душу умершего. Развито было у финикиян и сирийцев колдовство, магия, заклинания против злых духов.

Религиозные культы

Существовали у финикиян и многочисленные религиозные обряды. Считается, что культы в Сирии, и особенно в Финикии были жестокими и грубо чувственными. Изображения богов показывают, что финикияне представляли себе их страшно свирепыми и уродливыми чудовищами. Они посылают засуху, болезни, мух, чтобы мучить человека, мышей, которые истребляли посевы. Богов необходимо было задабривать жертвами. Жертвы приносились везде: на горах, холмах, в долинах, в ручьях, реках и озерах. В жертву приносилось все: еда, одежда, животные, практиковалось и жертвоприношение людей. Различались различные формы жертвоприношений, но в основном просительные и благодарственные. Главный дар богу — кровь. Часто люди обстригали себе голову в честь бога, поскольку волосы символизировали кровь. В Библие во время жертвоприношений богу Адонису река становилась кровавой. В честь богов устраивались мистерии, которые в большинстве носили хтонический характер. Лукиан рассказывает, что мистерии в честь Адониса распадалась на две части: деревянное изображение убитого бога скрывали, а затем приготавливали так называемые «адонисовые сады».

Это были корзины или сосуды, наполненные жирной землей или латук-ком. Женщины выставляли их у дверей на солнце, семена быстро прорастали и скоро увядали, что символизировало судьбу юного бога плодородия, сраженного зноем. «Сады Адониса» вошли в пословицу: их считали символом скоропреходящего бытия. Во время мистерий должна быть принесена в жертву женщина.

В Тире и Карфагене культы носили несколько иной характер. Там умилоствляли солнечного бога Мелькарта, который был также богом мореходства, принося ему в жертву детей. При крайней опасности царь собственноручно закалывал своего первенца. Иногда, как в случае с Карфагеном, устраивали целые гекатомбы из детей знатных фамилий. Подобные ужасные празднества происходили и без внешних причин, просто для умилоствления божества или в честь победы над врагом. Часто во время войны происходило сожжение пленных, из которых выбирались воины самые сильные и выносливые, без телесных недостатков. Цель сожжения заключалась в том, что огонь пожирал их и в виде дыма нес к богу.

Тирские и Карфагенские мореплаватели находили необходимым умилоствлять покровителей водной стихии человеческими и другими жертвами. Так, осажденные Александром тиряне рубили на куски на стенах города пленных солдат и бросали их в море.

Жертвы в честь моря указывают на то, что с течением времени у финикиян появилось представление о морском божестве. Археологи в Библе нашли монеты с изображением божеств большей частью в греческом облике и с символами морского владычества. На беритских монетах божество стоит с трезубцем на четырех дельфинах, на библских — изображен морской гений в виде крылатого коня с хвостом дельфина, на тирских — Мелькарт, сидящий на морском коне и т. д.

Существовали в Сирии и Финикии храмы. Сведения о них мы можем получить из литературных и эпиграфических указаний, археологических данных, изображений на монетах. Первоначальное изображение храма отсылает нас в пустыню. В основе его лежит священный фетиш, окруженный двором. Фетиши были конусообразные или столпообразные, а иногда круглые камни или колонны, считавшиеся носителями божественной силы и называвшиеся «вефилями» — «домами божьи-ми». Такие большие камни считались символами бога солнца. О подобных храмах сообщают Геродот, Иосиф Флавий. Рядом с храмом находится жертвенник, таким образом культ совершался в то время под открытым небом. Кроме камней фетишами иногда выступали деревья и священные рощи — также носители божественной силы. В Берите была известна священная роща бога Эшмуна. Много было священных рощ,

посвященных богине Астарте. Впоследствии наряду с культом настоящих деревьев, появляются культы условных символических деревьев, их воспроизведений или просто священных кольев, иногда украшенных лентами, называвшихся ашерами и ставившихся в храмах. Таким образом, первоначально финикийский культ был далек от антропоморфизма. Только под влиянием вавилонской, египетской, а потом и греческой религии, появляются человекоподобные фетиши с антропоморфными чертами.

При храмах действовали многочисленные коллегии жрецов. Многие из них были царского рода, например, служители богу Мелькарту. Существовали также наследственные жреческие роды.

Сирия, Финикия, вместе с Египтом и Персией сыграли видную роль в распространении религиозного мировоззрения по всей Римской империи.

РЕЛИГИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Этапы развития древнегреческой религии

Древние греки — одна из ветвей древних индоевропейцев. Выделившись из индоевропейского конгломерата на рубеже IV—III тыс. до н. э., племена, говорившие на греческом языке, мигрируют на новые земли — юга Балкан и островов Эгейского моря. Здесь греки встретились с более развитыми культурами, история которых насчитывала более тысячи лет. В ходе миграций, которые на материковой части Греции не прекращались вплоть до начала II тыс., на основе синкретизма верований аборигенного и пришлого населения формируется древнейший пласт греческой религии.

Наиболее яркими очагами культуры уже в конце III тыс. становятся островные царства, позднее объединившиеся вокруг Крита (минойская цивилизация), и с XVII в. до н. э. — прибрежные государства материковой Эллады, среди которых — Микены. С XV в. до н. э. Микены превращаются в один из крупнейших центров «эгейских» обществ (микенской цивилизации). Минойская и микенская цивилизации были тесно связаны и типологически близки, что позволяет объединять их в крито-микенскую культурную формацию.

Ныне установлено, что этнокультурный стержень этих цивилизаций, а значит, и религий крито-микенской эпохи составлял греческий субстрат. При всей значимости морской торговли и ремесла «эгейские» общества оставались в своей основе аграрными, поэтому в религиозной жизни определяющую роль играли древнейшие культы плодородия. Становление монархической государственности и развитие социального неравенства стимулировали дифференциацию религиозной жизни крито-микенских обществ: над архаической религией сельских общин надстраиваются дворцовые культы, связанные с возросшим статусом царей и религиозными претензиями аристократии. Рост социально-политического влияния отдельных родов и династические принципы правления обусловили резкое возрастание значения культа предков и усложнение погребальной обрядности. Заполненные дорогой утварью, украшения-

ми шахтные и купольные гробницы — характерное явление религии микенских греков.

Религия крито-микенских греков, вобравшая элементы аборигенных верований, на всем протяжении своего развития испытывала влияние со стороны ближневосточных культов. Морская торговля, греческие фактории в Сирии, Палестине и Египте, малоазийские города-колонии теснейшим образом связывали ахейских, ионийских, эолийских греков с культурой Ближнего Востока, откуда эллины восприняли образы некоторых богов и отдельные, но порой очень существенные элементы культа. Ближневосточные верования были третьим фактором, из сложения которых развилась крито-микенская религия.

В конце II тыс. крито-микенские общества переживали глубокий кризис, последствия которого были усугублены вторжением дорийцев — последней волны греческой миграции на юг Балкан. Многие города были разгромлены, иные запустели. Значительная часть ахейских греков переселилась на Крит и в малоазийские города. Политическая и социальная структуры, культурные центры микенской цивилизации деградировали. Период с XII по IX вв. до н. э., по образному выражению Дж. Мюррея, — «темные века» греческой истории. Глубокий разлом, разделивший эпохи греческой истории, очевиден. Нельзя, однако, усматривать в «темных веках» полный разрыв в преемственности культурного, в том числе и религиозного, развития древних греков.

Дорийские греки и пришедшие с ними вместе с севера на Пелопоннес другие грекоговорящие племена принадлежали к общей греческой культуре, но стояли на более примитивной ступени. Религия дорийцев-завоевателей — религия родового общества, живущего военной добычей и сельским трудом. Разрушив ахейские города вместе с дворцами, святилищами и гробницами знати, дорийцы осели в сельской местности, где их религия встретила с близкими по сути своей аграрными культами оставшихся микенских греков. В отличие от элитарной религии микенских городов религия ахейских земледельческих общин в силу присущего аграрным культам консерватизма меньше пострадала от внутренних и внешних катаклизмов, добивших городскую культуру. В течение «темных веков» шел подспудный процесс сращивания фрагментов микенского религиозного наследия и религии дорийцев.

О частичном сохранении ахейского наследия и усвоении его дорийцами свидетельствуют эпические песни, восходящие к XIII в. до н. э. и собранные ок. VIII в. до н. э. в общий текст «Илиады» легендарным Гомером. Не исключено, что фрагменты этого текста некогда были записаны микенским письмом Б, благодаря чему на протяжении веков передавались по традиции.

В «гомеровский век» (IX—VIII в. до н. э.) Гомером, его ближайшими предшественниками и продолжателями были подвергнуты переработке и систематизации религиозные верования, мифология, сведения о ритуалах разных греческих племен. Заметным явлением на этом пути была «Теогония» Гесиода. В поэме «Теогония» («Происхождение богов») Гесиодом развернута история рождения мира и богов, в огромной семье которых автор устанавливает генеалогические линии и иерархию. Попытки создать «симфонию» религиозных воззрений отражали процесс становления осознанного общегреческого единства, опиравшегося на единый язык и поклонение общим богам. При этом, однако, местные и родовые культы не утрачивали своего первостепенного значения для локальных общин.

На VIII в. до н. э. и два последующих столетия приходится эпоха Великой колонизации. Масштабная колонизация вновь теснейшим образом свела греков с народами Ближнего Востока, связи с которыми, впрочем, в предшествующие века и не прерывались. Азиатская Греция вплотную соседствовала с цивилизациями хеттов, вавилонян, персов, египтян и других народов Востока. Общение с великими ближневосточными культурами не прошло бесследно для религии греков. Вновь, как и в микенский период, греками перенимаются отдельные религиозные идеи, мифологемы, божества и формы богочитания. Так, «Теогония» Гесиода обнаруживает влияние хеттской мифологии, что легко объясняется тем, что отец Гесиода, как, по всей видимости, и сам автор, были родом из города Кимы, малоазийской колонии¹. Милет, другая малоазийская колония, — колыбель первой греческой философской школы (VI в. до н. э.), представители которой встали на путь осмысления в отвлеченных понятиях греческих и восточных религиозных космогоний, магических представлений.

Этот внутренне неоднородный период религиозного развития греков от XI до V вв. до н. э. можно определить в согласии с общеисторической характеристикой как эпоху архаической религии. За шесть веков на новом витке своей истории религия греков прошла путь от примитивных культов разрозненных племен воинов-земледельцев до претендующих на общегреческий масштаб религиозных учений и первых опытов религиозно-философских спекуляций.

Архаику наследовала стадия классической древнегреческой религии (V—IV вв. до н. э.), на которой религия греков приобретает завершенные формы государственного культа граждан полисов и в зрелой форме обнаруживает свои внутренние противоречия: между императивом ре-

¹ См. об этом: Яйленко В. П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 29—34.

лигиозной общины и свободой религиозной личности, гражданским пафосом официального культа и индивидуальным религиозным чувством, иррационализмом конечных оснований религиозного мировоззрения и рационалистическим идеалом греческой мысли.

Эти противоречия разовьются в эллинистическую эпоху (III—I вв. до н. э.), приводя к нарастанию скепсиса по отношению к традиционным верованиям, усилению мистерияльных и индивидуалистических форм религии, обращению к чужеземным и прежде всего восточным культам. Окончательно противоречия разрешатся в период соперничества с христианством (I—VI вв. н. э.), которое греческая религия проиграет. Но проиграет не бесславно.

В сельской местности культы духов ручьев, лесов, гор, камней будут сосуществовать в народных верованиях рядом с христианством вплоть до XX в. Боги древнего Олимпа и религиозно-философские идеи античной Греции на всем протяжении позднейшей истории будут сопутствовать европейской цивилизации, создавая не только культурную, но и собственно религиозную альтернативу христианству. Греческая религия получит вторую жизнь в герметических и прочих синкретических течениях европейского мистицизма, станет одним из краеугольных камней масонства и грецизированного язычества Нового времени. Это — последняя, латентная стадия существования античной греческой религии.

Нельзя забывать о том, что ряд ключевых идей и элементов культа, храмостроительных и иконографических решений, агиографических и экзегетических схем перейдут из древнегреческой религии в состав победившей, придав христианству, прежде всего его восточной ветви, особенный греческий колорит.

Религиозные представления и понятия

За многовековую историю развития религиозное сознание древних греков ввело в оборот и проработало обширный состав общих понятий. Часть категорий восходила к общеиндоевропейскому наследию, часть была продуктом собственно греческого мышления, часть — результатом усвоения ближневосточных мифологем и учений. Над достаточно консервативным пластом народных представлений надстраивались со времен теогонистов вариативные конструкции категорий, выражавших особенные воззрения разных религиозных сообществ и религиозно-философских школ. Затронем лишь некоторые категории, исходные для освещения религии греков.

Поздно, фактически только в эллинистическую эпоху греки начинают широко пользоваться словом *θεῖος*, которое выражает общее представление о правилах соблюдения культовых предписаний. Вплоть

до этой поры греческое мировоззрение не отделяло религиозную жизнь от других сфер существования: религия не имела в сознании собственного статуса, поскольку являлась органической частью единого образа жизни эллина. Примечательно, что наиболее раннее, эпизодическое употребление слова *θρησκεία* встречается в «Истории» Геродота — там, где речь идет о чужеземных, египетских обрядовых нормах (История II, 18, 37, 64, 65). Через осмысление иного религиозного опыта греческая религиозная мысль идет к самоопределению. Важно также, что даже в эллинистическую эпоху под *θρησκεία* понимается только внешняя часть религиозной жизни, обусловленная культовой нормой и коллективным установлением. «Это не “религия” в целом, а лишь соблюдение предписаний, налагаемых культом»¹.

Из представлений о совокупности закрепленных традицией действий формируется общий концепт священнодействия, выраженный понятиями *ἱεροουργία* (священнодействие), *ἄρτυα* (тайные обряды, таинства, священнодействия), *τελετή* (посвящение, мистерия, религиозное празднество) и др. Из общего состава священнодействий выделяются особые, отличные от общеупотребительных формы культа. От обозначения вавилонских и мидийских жрецов — *маг* (*μάγος*), которые считались в греческом мире знатоками астрологических и медицинских знаний, гаданий и снотолкований, производно греческое понятие о «науке магов» — *магии* (*μαγεία*). Магия, согласно греческому пониманию, это та часть религиозной практики, которая связана с эзотерическими знаниями и таинственными обрядами. Позднее, в первые века н. э. это понятие приобрело отрицательные смыслы колдовства, злостворного волшебства. Тайные обряды, на которые допускались лишь избранные, назывались *мистериями* (*μυστήρια*, от греч. *μύω*, «закрывать»). К этим представлениям о типах религиозной практики примыкали более частные понятия, конкретизировавшие формы религиозного поведения — молитвенные обращения, дивинации, обеты, жертвоприношения и т. д. Разработанность греческого словаря культовой практики указывает на разнообразие форм культа и сложность представлений о способах общения с объектами религиозного почитания.

Фундаментальное значение имело в греческом религиозном сознании понятие судьбы. Из своего древнеиндоевропейского прошлого вынесли греки представления о судьбе как предопределении, которые на языке мифологии принимали образ божественных прях, прядущих нить человеческой судьбы². От рождения человек крепко связан нерушимым

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 395.

² См.: *Onians R.B.* P. 352.

высшим приговором, и этот приговор — порождение необходимости, что мифологически удостоверяется для грека тем, что мойры, богини судьбы, являются дочерями Ананке, богини, олицетворяющей необходимость, неизбежность.

Понятие судьбы оказывало влияние на все стороны религиозного мировоззрения греков, в первую очередь на представления о богах и человеке. Боги выступают распорядителями судьбы человека: на индивиду они налагают оковы своих вердиктов и отмеряют сроки. Характерен сюжет «Илиады»: Зевс на весах взвешивает «керы», жребии смерти, Ахиллеса и Гектора¹. Человек мыслится объектом и инструментом неизбежного рока, персонифицированного в мифологических образах богов. Образ царя Эдипа рожден этим типичным взглядом греков на человеческий удел. Следует добавить, что на поздних ступенях религиозное сознание частично эмансипируется от древнего взгляда на судьбу как неумолимый рок. Уже в учениях классической эпохи посмертная участь ставится в зависимость от соблюдения индивидом при жизни религиозно-нравственных норм, от степени «чистоты», от причастности к особым таинствам.

Религиозная картина мира греков определялась представлениями о небесном, земном и подземном, свете и тьме, жизни и смерти. В религиозно-философских учениях противостояние небесного — земному, света — тьме снималось представлением о единой субстанции сущего.

Другим понятием, интегрирующим пары понятий в целостную систему религиозных воззрений, выступало понятие святости.

Это понятие было для античного грека одним из опорных для построения картины мира, развития теологии, антропологии и социально-политических воззрений. При этом, задавая целостность религиозному мировоззрению, греческая категория святости сама была внутренне неоднородной. В греческом языке было по меньшей мере четыре основных слова, выражавших общее представление о святом — *ἱερός* (священный, святой, святыня), *ἄγνός* (священный, чистый, непорочный), *ἅγιός* (священный, посвященный) и *δσιός* (священный, набожный). К ним примыкали слова, выражавшие отдельные аспекты идеи священного: *ἄγος* (очищение от греха), *σεμνός* (великий, досточтимый, почтенный), *εὐσεβής* (почтительный к старшим, богам), *καθαρός* (чистый, беспорочный) и др. Остановимся на основных.

¹ См.: Илиада XXII 209 и сл. См. подробнее: Яворская Г. М. О семантических параллелях в индоевропейских наименованиях судьбы // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 116—121. См. также: Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.

Этимология *íerós* (*hierós*) установлена лингвистами с достаточной определенностью. Идея возможного родства греческого *íerós* и этрусского *aesar* — «бог», выдвинутая П. Кречмером, ныне практически не привлекается для объяснения древнейшей истории этого греческого слова¹. Лингвисты единодушно признают существование индоевропейской основы, чему убедительным примером является общность *íerós* и санскритского *israh*, производного из *is(i)*, имевшего значение «быть живым, горящим, сильным». Значения силы, крепости, жизненности, присущие слову *íerós* и, по всей видимости, древнейшие для греческой категории святости ясно присутствовали в позднейших представлениях о святом. Святое для грека исполнено жизнью, могуществом.

Кроме того, в своем употребительном, по крайней мере со времен Гомера, понимании *íerós* — это прежде всего «принадлежащее богам», «установленное богами». По праву владения богам принадлежали природные объекты, особые территории, здания, отчужденное в пользу богов имущество, жертвенные дары, которые получали статус священных вещей. Святы не только жертвоприношения, но и другие ритуальные действия, посредством которых грек общается с богами. Святы они по признаку «установленное богами». Святы они также и потому, что боги — соучастники ритуала, как, впрочем, и иного установленного традицией общественного деяния: когда судьи собираются вместе, при соблюдении закона и справедливости им незримо сопresentsует божество, тем самым «круг» судей — *kúklos* (круг, окружность), становится *íerós*². Святы предметы ритуального назначения. Наконец, свято жречество: как главные действующие лица ритуала и как существа, принадлежащие богам, жрецы выделяются в особую категорию — *íeroteía* (жречество, жреческий сан).

В слове *áuvós*, имевшем общее значение «священный», религиозное сознание ставит на первое место признаки чистоты, незапятнанности. Словом *áuvós* греки обозначают особое качество чистоты, непричастности к скверне несправедливых деяний. Это качество греки могли прилагать к некоторым богам, например, Персефоне, выступавшей в образе непорочной девы. Для людей *áuvós* — это, по словам Л. Мули-

¹ К. Бак упоминает об этой этимологии как «возможной» (*Buck C. D. A Dictionary of selected synonyms in the principal indo-european languages. A contribution to the history of ideas. Chicago, 1949. P. 1475*). П. Шантрэн ставит ее под серьезное сомнение (*Chantraine Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. T. 1. Paris, 1968. P. 458*).

² Ил.18.504. Э. Бенвенист при разборе этого случая толкует его так: «Даже если они сами по себе несвященны, судьи рассматриваются как вдохновленные Зевсом» (*Бенвенист Э. Словарь... С. 351*).

ные, обозначение особого состояния личности или вещи, позволяющее беспрепятственно входить в соприкосновение с божеством¹. Убийство, особенно связанное с пролитием крови, рассматривалось греками как тяжкое преступление, лишавшее виновника чистоты. Пятно скверны, ложившееся на человека, отделяло его от богов и ставило вне круга равных.

Одного корня со словом ἅγιος греческое ἅγιος, оба они восходят к и.-евр.*ueg- и согласуются, как давно установлено, с скр. uaj- «приносить в жертву». Но тем не менее у Бенвениста были основания утверждать, что «ἅγιος изначально отличается от hagnbs»².

Тексты Геродота, Павсания, Страбона, изученные французским лингвистом, показали, что греческие авторы использовали ἅγιος как эпитет храмов, священного места или предмета. Эти наблюдения позволили Бенвенисту сделать вывод, что святое, выраженное словом ἅγιος, в своем значении — «то, что запрещено, с чем недозволено вступать в соприкосновение»³. К текстам историков можно было бы добавить и текст «Крития» Платона. Об обители царей Атлантиды сказано: «В самом средоточии стоял недоступный святой храм Клейто и Посейдона, обнесенный золотой стеной...» (Критий 116 с.). Однако тексты Платона, как и некоторых других авторов, открывают и другие важные смыслы ἅγιος. «Критон» Платона обнаруживает значения «глубоко чтимое, непреложно почитаемое» (Платон. Критон 51a — b). Платон использует еще раз это значение в «Законах», где речь идет о «святом» долге соблюдения прав чужестранцев: «в высшей степени священными⁴ должно считать все обязательства по отношению к гостям-чужеземцам», ибо гостям покровительствуют боги (Законы 729e). Ряд древних текстов подтверждает типичность такого значения в семантике ἅγιος.

Святость особого рода выражалась словом ὅσιος. В общем значении, устанавливает Э. Бенвенист, ὅσιος — «это то, что предписано или разрешено законом богов в сфере человеческих отношений»⁵. Опираясь на тексты Геродота и Эврипида, Ж. Рудхардт замечает, что качество ὅσιος «требуется, чтобы вещи занимали полагающееся им место, чтобы деяния людей, обыденные или ритуальные, осуществлялись сообразно

¹ См.: *Moulinier Louis*. Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV siècle av. J. C. Paris, 195. P. 281.

² Бенвенист Э. Словарь... С. 357.

³ Там же. С. 358.

⁴ ἁγιάσματα (Платон. Законы 729e).

⁵ Там же. С. 353—354.

обычаю и правилу, чтобы каждый исполнял согласно месту и времени ту роль, которая на него возложена»¹. Лежащая в основе ὅσιος идея божественного установления со всей ясностью высказана в «Евтифроне» Платона. Евтифрон обвиняет отца и домашних в том, что они «плохо знают божественный закон, касающийся благочестия и нечестия»². На вопрос Сократа о том, что следует понимать под ὁσίον, «благочестивым», Евтифрон, выражая общепринятое мнение, отвечает: «Итак, благочестиво то, что угодно богам, нечестиво же то, что им не угодно»³. Сократ, выявляя в беседе ограниченность и противоречивость человеческих понятий о благочестии, тем не менее не ставит под сомнение само существование божественных установлений и соответствующих им «богоугодных» вещей, он готов согласиться даже, что правомерно говорить о богоугодном человеке, которого он называет ὁρθότροπος ὅσιος (Платон. Евтифрон 7a). Понимание ὅσιος в смысле «заповеданное богами в сфере человеческих отношений» позволило развиваться толкованию ὅσιος как качества, свойственного собственно человеческому уделу. Тем самым был открыт путь к дальнейшему «снижению» семантики в сторону значений «невежественное», «народное».

Профанизация идеи святости, произошедшая в понятии ὅσιος, — лишь часть сложной картины греческих представлений о святом. В некоторых случаях эта картина обнаруживает характерные противоречия. Слово ἄγιος (agos) — из круга ἁγνός-ἄγιος, но своими значениями ἄγιος решительно конфликтует с известными нам значениями ἁγνός и ἄγιος. С одной стороны, ἄγιος — это, согласно П. Шантрёну, «посвященное», «освященное», с другой — «проклятое»: соответственно παναγής — «пресвятой», но вместе и «проклятый»⁴. Значения нечистоты, запятнанности поразительным образом соседствуют с идеей святости. Двойственность понятия ἄγιος принципиально важна и органична для древнегреческого религиозного сознания. П. Шантрён объясняет негативный аспект присутствием в семантике священного идеи запрета и вытекающего из его нарушения проклятия. Нельзя не согласиться с

¹ Rudhardt Jean. Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Geneve, 1958. P. 31.

² τὸ θεῖον ὡς ὕχει τοῦ ὁσίου τε κύρι καὶ τοῦ ὀνοσίου (Платон. Евтифрон 4e). Текст «Евтифрона» цит. по: Plato. Platonis Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo. Lipsiae, 1890.

³ Ἔστι τοῦτον τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ὀνόσιον (Платон. Евтифрон 7a).

⁴ См.: Chantraine P. Dictionnaire etimologique... T. I. P. 13.

таким толкованием. Значение «проклятое» является предельно усиленным смысловым завершением значений «опасное», «запретное», которые свойственны *íērós* и *áyíos*.

Противоположность святости — деяния, которые имеют отношение к нарушениям нравственных норм и религиозных заповедей, к случаям небрежения культом. Обычно греческое сознание квалифицирует их словом *μίαινα*, «скверна». Сходный смысл имеет слово *κακία*, которым обозначается порочность человека, а также деяние, навлекающее на человека страшный позор. Оба эти качества имеют значение почти физической религиозной нечистоты, они пятнают их носителя и тех, кто прикасается к нему.

Зримым знаком этой религиозной нечистоты мнилась античному греку несправедливо пролитая кровь. Кровь убитого и факт убийства крепчайшими узами соединены в античном религиозном сознании с понятием об осквернении. Особенно тяжким осквернением грозило убийство человека, укрывшегося от преследования у алтаря божества. Справедливость или несправедливость преследования в расчет не принимались. Факт святотатства имел абсолютный характер. Виновные и их потомки навечно покрывали себя скверной и подлежали изгнанию из общины. Взаимные обвинения в такой скверне стали бесспорным для греков поводом к войне афинян и лакедемонян (Фукидид I. 126—146).

Онтологически несвятое, оскверненное укоренено в смерти, понятой не как абстрактное небытие, но как физический распад, разложение, как смердящая мертвечина. Физической субстанцией несвятого выступает мертвое тело. Не земное существование вообще, не обыденная, плотская жизнь тяготят античного человека классической эпохи своей несвятостью. Отнюдь, плотскую жизнь он считает естественным и самоценным бытием, в ней — полнота реальности. Грань, выводящая земное бытие и плотскую жизнь в пределы несвятого, отмечена событием физической смерти и началом тления. Смердящий труп для античного религиозного сознания — средоточие несвятого, ибо нет в мертвом теле того, что радует религиозное чувство, что чтит античный человек как святыню, — нет животворящей силы жизни.

Если говорить о первичном религиозном опыте, проложившем грань между святым и несвятым в греческом сознании, то им прежде будет не «опыт разрыва пространства, позволяющий сотворить мир»¹, но опыт контраста между явлением силы жизни, роста, здоровья, цветения и явлением смерти. Танатофания (*θάνατος* — смерть и *φαίνω* — являть) в ее отталкивающих признаках плотского разложения, в пугающей стылости и неподвижности тела — антипод иерофании.

¹ *Элиаде Мирча. Священное и мирское. М., 1994. С. 22.*

Квалификация объектов как святых, несвятых или нейтральных по отношению к этим противоположностям была одним из важнейших оснований построения целостного религиозного мировоззрения. Атрибуты святости или несвятости определяли место существа, предмета или действия в иерархическом порядке мироустройства.

Греческий пантеон

Верхнюю ступень в иерархическом порядке мироздания занимали боги. Происхождение греч. θεός «бог» лингвистами определенно соотносится с и.-евр. основой *dhēs-*, которая «означает некое религиозное понятие или религиозный ритуал, смысл которого установить уже невозможно»¹. Слово θεός исконно греческое: как показывают расшифрованные микенские тексты, микенские греки пользовались словом *te-o* в значении «божество».

Божество, как мыслили его греки, в максимальной форме выражало признаки силы, жизненности и на этом основании обладало полнотой святости. Могущество и жизненность божества проявлялись в бессмертии. Бессмертие и сверхчеловеческая сила выступали важнейшими отличительными признаками божества в сравнении с человеком. В большинстве других свойств греческие боги походили на людей, превосходя их степень свойства — например, сверхмудростью, предельным величием и т. д. Типичное положение, которое квалифицирует богов в античных греческих текстах — σέβας (предмет благоговения)². Семантика греч. σέβας подчеркивает возвышенное и величественное в тех объектах, к которым эти понятия прилагались. Но кроме богов, как показывают тексты, это слово, например, употребляется применительно к оружию, предмету благоговения для Одиссея-воина, к матери — высокочтимому для сыновних чувств грека существу.

Божественная инаковость, согласно греческим воззрениям, онтологически не запредельна человеческому уделу. Это инаковость в достоинстве, указывающая на более высокое положение богов по отношению к человеческому состоянию. Даже бессмертие в исключительных случаях могло быть даровано избраннику богов, каким был, к примеру, Геракл. Ариадне, по упоминанию Гесиода, тоже было даровано бессмертие (Теогония 949).

Геракл относится к особой категории существ — героев, «полубогов», как их называет Гесиод в «Трудах и днях» (158—160). Герои, со-

¹ Бенвенист Э. Словарь... С. 320.

² См.: Софокл. Филоклет 1289; Софокл. Царь Эдип 830; Эврипид. Циклоп 580.

гласно мифологическим систематизациям Гесиода, Аполлодора и других древних авторов, были рождены от брака божества и человека и своими деяниями исполняли на земле замыслы бога. В персоне героя греческая идея божества развивала представления о существовании переходных от божественного к человеческому. В реальной истории генезис идеи героя связан прежде всего с культом мертвых, поскольку греческий культ мертвых предполагал почитание умершего в качестве божества. Примечательно, что в послегомеровский период возникает практика учреждения культа героя по установлению общины. Она распространялась не только на умерших людей, но и на живых. Человек мог приобрести статус героя при жизни и рассчитывать на божественные почести после смерти в тех случаях, когда община признавала за ним заслугу основания общины (герои-кτισцы общины) или ее спасения от гражданских распрей (герои-законодатели), военной угрозы (герои-воители)¹.

Таким образом, греческая идея божества допускала наличие существенных соответствий между природой богов и природой людей. Эти соответствия нашли выражение в представлениях о внешнем облике богов, их характере, образе жизни, которые имели черты ярко выраженного антропоморфизма. Образы зооморфных богов вторичны, хотя отдельные зооморфные признаки свойственны многим греческим богам (например, у Афины — глаза совы). Греки наделяют богов способностью к разнообразным превращениям (зооморфным, тератоморфным и др.). Особенной склонностью к метаморфозам отличался Зевс. За этими превращениями стоит сохранившая свою силу архаическая идея оборотничества. Фрагменты фетишизма сохранялись в представлениях о том, что божество может являть свое присутствие и силу в предметах — грудке камней, обрубке дерева, статуе и т. д.

Известные по древним текстам боги греческих верований персонифицированы, наделены именем, местом в общей иерархии и набором функций. Указание на отсутствие у бога имени или запрет на его произнесение — явление редкое для Греции, развившееся довольно поздно и свойственное обычно эзотерическим культам. Функции богов, как правило, выражали особенности генезиса культа божества. Так, божества, возникшие как олицетворение небесных явлений, регулировали состояние погоды, деификация водных источников наделяла богов функцией дарителей плодородия. В греческой религии был деифицирован широкий круг явлений природной, общественной и частной жизни. Совокупность этих деификаций образовала три категории богов: уранические

¹ См. об этом: *Зелинский Ф. Ф.* Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 94—96.

(небесные) боги — Зевс, Афина и др., хтонические (подземные) боги — Аид, Деметра, Эринии, др., ойкуменические (земные) — Гестия, богиня домашнего очага, др.¹

В сонме богов микенской религии, насколько об этом можно судить по сохранившимся сведениям, первоначально главенствующее место занимала Великая богиня, Владычица — женское божество плодородия. Культ великого женского божества в Средиземноморье уходит корнями к эпохе неолита и далее в глубь истории. На Крите обнаружены культовые скульптурные изображения женской фигуры со змеями в руках. Прочитанные тексты минойско-микенской цивилизации открыли, что объектом почитания нередко выступал двойной образ — «Две Владычицы»². Широкое распространение, судя по сохранившимся фрескам и рисункам на печатях, имел образ божественного быка. В качестве одного из наиболее чтимых религиозных предметов, атрибутов верховного божества, выступал двойной топор — лабрис.

В микенский пантеон входили также из известных божеств Зевс, Афина, Гера, Посейдон, Гермес, Артемида, Арес, Эриния. Зевс — исконногреческое божество, его имя Ζεύς родственно, например, д.-инд. deva — «бог», dyaus — «небо», и означает «ясное небо». Зевс — деификация дневного неба. Он связан также с небесной влагой, грозой и громом³. Афина, чье имя не поддается точной этимологизации (возможно, это указывает на негреческие корни божества), на ранней ступени есть одно из олицетворений богини плодородия. Ее древнейший образ носил черты змеевидного существа, известно, что змеи в арахических верованиях связаны с подземным миром и плодородием. К культу архаического женского божества восходит также почитание Геры, имя которой означает «охранительница», «госпожа». Древнейший Посейдон для греков материковой Греции — бог коней и землетрясений, для островной Греции — он бог моря. В основе образа — архаическое божество плодородия, отсюда вероятное истолкование имени как «супруг земли» и изначальная связь Посейдона с влагой, питающей плодоносные силы. Поклонение Гермесу в своем происхождении связано с древним почитанием путевых камней, герм, по-видимому, первоначально воздвигавшихся на местах погребения. Изначально Гермес — покровитель путников; Артемида, чье имя (Ἄρτεμις), возможно, означало «медвежья боги-

¹ Греч. οὐρανός — небо, χθόνιος — земной, подземный, ο. κοινὴν — обитаемая, населенная земля.

² См.: Palmer L. R. The Interpretation of Mycenaean Greek texts. Oxford, 1963. P. 103.

³ О мифологии Зевса и ряда других греческих богов см. фундаментальные исследования А. Ф. Лосева. Напр.: Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1996.

ня», в своем древнейшем образе — богиня охоты, владычица диких зверей.

Усиление в греческих государствах во второй половине II тыс. монархических начал правления, дальнейшее обособление аристократии и другие общественные перемены привели к значительной трансформации пантеона богов. На первый план выходит мужское божество — Зевс. Его положение среди других богов становится подобным положению царя-басилевса среди аристократии и простых подданных. По мере распада микенской религии и перехода к религии «гомеровского века» продолжился процесс преобразования старых божеств (например, Афродиты — изначально малоазийской богини жизнетворящей любовной силы) и внедрения новых. Пожалуй, самый известный из богов, чей культ получает распространение в VIII—VII в. до н. э. — Дионис, фракийский и фригийский бог растительности и виноделия.

Результатом этой трансформации стал олимпийский пантеон. В систематизации пантеона, как уже говорилось выше, приняли участие большие интеллектуальные силы, в первых рядах здесь стояли Гомер и Гесиод.

В утвердившейся в «гомеровский век» олимпийской мифологии пантеон структурируется по модели важнейших общественных и семейных отношений. Зевс и Гера образуют божественную пару, олимпийский образец семьи и верховной власти. Одного поколения с ними Посейдон и Деметра, родственники первой пары, обладающие веским правом голоса. Младшее поколение сыновей (Аполлон, Гефест, Арес) и дочерей (Афина, Артемида, Афродита) — исполнители воли мироправителя Зевса, каждый из них получает во власть свою часть мироустройства. Вошедшие в пантеон иноземные боги, как, например, Дионис, чаще всего также включались в систему родственных отношений и становились покровителями той или иной области мироустройства, что приводило к совмещениям функций разных богов.

Формирование пантеона было тесно связано с процессом становления общегреческого содружества полисов. Каждый из богов некогда имел род, племя или местность, где он пользовался особым почитанием. Родовые и полисные боги по мере осознания общегреческого единства включались в сонм богов с последующей, порой очень существенной, переработкой. В ходе этой переработки некоторые из локальных богов стали объектом общеэллинского почитания (как, например, Афина), другие были слиты с более могущественными богами. Но, сменив имя и преобразившись, они, как правило, сохраняли свои функции и значение для местного населения.

Греческая мысль мирилась с той идеей, что отношения внутри божественного сообщества далеки от гармонии, его раздирают интриги,

своеволие, корысть или дурной нрав божества. Показательна в этом отношении фигура Ареса, бога вероломной войны и оружия, который ненавистен даже отцу — Зевсу. Однако вместе олимпийцы выступают гарантами упорядоченного космоса и гармоничного социума¹.

Олимпийские боги — боги-победители — согласно мифологии, одержали верх над богами первого поколения (Ураном, Кроносом, титанами и др.), поэтому они, как и положено победителям, держат в подчинении или заточении своих божественных противников. Противники олимпийцев выступают олицетворениями первозданных стихий, носителями мощных хаотических потенций. Антагонисты олимпийцев образуют особую категорию божественных сил, создающих актуальную угрозу миропорядку. Их присутствие задает греческому религиозному чувству особый драматизм, замешанный на ужасе, и служит оправданием деспотической власти олимпийских богов.

По мере развития общества и религии, распространения культов иноземных богов структура пантеона усложнялась, однако основные контуры, сложившиеся в главных чертах на излете микенской культуры, сохранялись. При этом представления греков об общеэллинском пантеоне, о котором рассказывали поэмы Гомера или творения других мыслителей, не имели для конгломерата религиозных общин, каким был полисный мир Греции, императивного характера. Пантеон выступал мифологическим идеалом общегреческого содружества, но это отнюдь не мешало каждому полису в первую очередь чтить своих местных богов. Реальную религиозную практику определяла полисная теология, имевшая гораздо более обязательный характер для полисного религиозного сознания, чем общеэллинская.

Пожалуй, только Зевс, олицетворение греческого космоса, мог в полной мере претендовать на статус общеэллинского бога. На поздней стадии, в эллинистический период, почитание Зевса как «владыки владык» начинает привносить в политеизм греческой религии монотеистические начала, которые, впрочем, заявляли о себе лишь в некоторых течениях греческой религиозной мысли.

В классический период получают распространение культы абстрактных божеств — Ники (Победы), Демократии, Мира и др. В общем русле греческой склонности к антропоморфизму абстрактные понятия приобретают конкретные образы, среди которых наиболее известен в своих скульптурных образцах образ Ники.

Чувственно-конкретный характер представлений эллинов о божестве в значительной мере объясняется особенностями греческого воспри-

¹ Из последних зарубежных исследований см. об этом: *Burkert W. Greek religion: Archaic and classical. Oxford, 1985.*

ятия теофании. Для греков теофания — явление если не заурядное, то уж во всяком случае отнюдь не исключительное. Мифы, известные греку с детства, красочно рассказывали о многочисленных историях явления богов людям. Поводом к богоявлениям могли быть события исторической важности, но иногда бог являлся смертным просто из прихоти или, например, под влиянием любовного чувства, чтобы разделить ложе с объектом страсти. Регулярно теофания повторялась в праздниках в честь божества. Собственно, понятие *θεοφάνια* (*θεος* — «бог» и *φαίνω* — «являть, обнаруживать») первоначально и употреблялось для обозначения ежегодных весенних праздников в Дельфах по случаю явления Аполлона — Феофаний (Геродот, «История», I.51). Чрезвычайно живые, образные представления греков о подробностях теофаний дали повод скептически настроенным умам для сомнений, объектом которого стали не только расхожие повествования о земных похождениях богов, но и сами боги.

Греческая демонология (низшая мифология)

Именно из истории греческой религии в позднейшее европейское употребление переходит понятие «демон». На его современное толкование заметный отпечаток наложила христианская трактовка демона как нечистого духа, носителя богопротивной природы. Не так представляли себе демона сами древние греки.

Представления о *δαίμων* укоренены в наиболее архаических религиозных воззрениях греков. Со времени выхода фундаментальной работы Карла Фридриха фон Негельсбаха «Гомеровская теология»¹, где этим представлениям уделено много внимания, они достаточно хорошо изучены наукой². Г. Узенер указывал, что греки, различая богов и демонов, наделяли их сходными признаками — обладание бессмертием и силой³. А. Ф. Лосев настаивал на том, что у Гомера демон «есть именно мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная и роковая сила, о которой человек не имеет никакого представления, которую не может назвать по имени и с которой нельзя вступить ни в какое общение»⁴. В

¹ Nagelsbach C. F. von. *Homerische Theologie*. Nürnberg, 1861.

² См., напр., работы: *Brunins-Nilsson E.* DAIMONIE. An Inquiry into a mode of Apostrophe in old Greek Literature. Uppsala, 1955; *Detienne M.* La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien. Paris, 1963; *Gernet L.* Le genie grec dans la religion. Paris, 1932; La notion du devin depuis Homér jusqu'à Platon. Genève, 1952; *Usener H.* Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896.

³ *Usener H.* Götternamen. S. 248.

⁴ *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии // *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1996. С. 69.

образе демона обнаруживают представления о «неопределенных силах, вторгающихся в человеческие дела»¹. Сходную трактовку образа демона мы находим у М. Детьена, который прямо сближает понятие δαίμων с религиозными понятиями типа мана и говорит о магическом характере этой силы².

Если исследователи, настаивающие на такой трактовке, правы, тогда следует признать, что представления о демонах обнаруживают преанимистическую стадию греческой религии или ее рудименты. Однако этот вывод в духе теории «динамизма» нуждается в дальнейшем обосновании. С другой стороны, можно предположить, что архаические греки обозначали этим понятием не некую неопределенную самостоятельную «силу», а проявление божественного могущества. Представления о неотвратимо настигающей человека власти божества со временем вполне могли перерасти в понятие об особых, самостоятельно действующих сущностях и даже наделить демонов личным статусом в согласии с греческой склонностью к антропоморфизации. Согласно Гесиоду, демоны — это люди «золотого поколения», жившие в эпоху правления Кроноса, волею Зевса получившие более высокое, «царственное» положение (Труды и дни 121—126).

Судя по античным текстам, в век Гесиода и классический период представления о демонах сопрягаются с представлениями о богах. В орфических гимнах олимпийских богов именуют демонами: Плутон-Аид — «державнейший демон»³, Уран — «высший из демонов»⁴, Деметра — «многославнейший демон»⁵. Демоны обладают божественными именами и отчетливой определенностью — Афины поэт называет «демон победный»⁶. Деметру именует «вскармливающий демон»⁷. Складывается даже некий культ демонов: Плутарх помнит о «двух жрецах» эллинов, из которых «один занимался почитанием богов, другой — демонов» (Греческие вопросы 292с)⁸.

Не всегда греки видели в демоне негативную, разрушительную силу, но обязательно — загадочную и роковую. Демон в греческом восприятии — начало амбивалентное: его участие в человеческой судьбе

¹ La notion du devin depuis Homér jusqu'à Platon. Genève, 1952. P. 52.

² Detienne M. La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien. Paris, 1963. P. 29.

³ Орфические гимны. К Мусею 12 (Цит. по: Античные гимны. М., 1988).

⁴ Орфические гимны. Урану 9 (Там же).

⁵ Орфические гимны. Деметре Элевсинской 1 (Там же).

⁶ Орфические гимны. Афине 14 (Там же).

⁷ Орфические гимны. Артемиде 9 (Там же).

⁸ Плутарх. Греческие вопросы//Плутарх. Застольные беседы. М., 1990. С. 224.

может иметь катастрофические последствия, но может оборачиваться благодеянием. Как утверждал Гесиод, люди «золотого поколения» стали «благостными» демонами и с тех пор охраняют других людей, следят за правыми и неправыми делами, одаривая богатством достойных (Труды и дни 121—126). Софокл также упоминает о демоне-хранителе (Царь Эдип 1479).

Повседневная, особенно народная религиозность строилась на почитании духов и второстепенных богов, покровительствовавших тем или иным природным объектам, животным и растениям, трудовым специализациям, разновидностям духовной и физической жизни человека. Так, нимфы — женские духи природы (рощ, пещер, ручьев и т. д.), с водными источниками связано также мужское божество — Ахелой. В мифологических рассказах нимфы часто становятся объектом притязаний со стороны силенов — духов плодородия. Силены действуют вместе с сатирами, которые также воплощают представления о стихийных силах плодородия. Силены и сатиры входят в свиту Диониса, где их кампания пополняется менадами, женскими олицетворениями животворящих природных сил. В греческом пандемониуме уживались как антропоморфного вида существа, так и существа смешанного, антропозооморфного обличья — например, силены с лошадиными хвостами и копытами и др.

Вместе с иноземными богами на греческую землю приходили сопровождавшие этих богов иночеловеческие существа, пополнявшие пандемониум эллинов. Так, около VII в. до н. э. в состав низшей мифологии греков вошли корибанты и куреты, спутники фригийской Кибелы.

В народных верованиях широкое хождение имели представления о злых духах, вредоносно вторгающихся в жизнь человека, а также о пугающих призраках. К разряду наиболее злобных духов греки причисляли ламий — страшных видом женских существ, объектом притязаний которых выступали прежде всего дети.

Если пантеон оформлял «высокую» религию, с официальными культами и вероучительными установлениями, то демонология являлась идейно-психологической почвой суеверий. Показательно, что греки осознанно проводили различие между суеверием и истинным поклонением. Суеверие греки обозначали словом *δεισιδαιμονία* — «боязнь демонов». В своем первоначальном употреблении это слово не несло уничижительного оттенка и имело смысл богобоязненности. Однако к IV в. до н. э. этот смысл утрируется до представления о преувеличенном пристрастии к средствам магической защиты от злых сил. Согласно утвердившемуся мнению, суеверный человек — «это тот, кто по любому поводу склонен совершать омовение рук, кропить себя святой водой

и весь день ходить с лавровыми листьями во рту...»¹. Разграничение подлинной набожности и суемудрого магизма, замешанного на ложных страхах, свидетельствует о высоком уровне саморефлексии греческого религиозного сознания.

Особую категорию насельников пандемониума составляли умершие предки.

Кульτ предков.

Идея души и посмертного существования

Имея в виду индоевропейцев, Фюстель де Куланж писал, что «религия мертвых была самой древней из всех верований этой человеческой расы. Прежде чем представить себе и возвеличить Индру или Зевса, человек обоготворил мертвых; они внушали ему страх, к ним он обращался с молитвою. Возможно, что религиозное чувство началось именно здесь»². Существование у греков религиозного чувства по отношению к умершим предкам очевидным образом являет себя уже в микенский период. Наиболее древние, шахтные гробницы Микен (XVI в. до н. э.), как и купольные гробницы, толосы, — это впечатляющие некрополи царей и знати. Их масштабное строительство, оснащение роскошной погребальной утварью и ценностями свидетельствует о том огромном значении, которое имел в сознании ахейских греков культ предков. Разумеется, усыпальницы — это памятники прежде всего элитарной, дворцовой религии басилеев и аристократов, несомненно, однако, что и на уровне народной религии почитание предков занимало высокое положение.

Умершие и должным образом захороненные люди для греческого религиозного сознания святы. Язык античных авторов дает достаточно примеров употребления *ἱερός* в контексте культа мертвых. Слово *ἱερός* выражает в таких случаях идею почитания умерших и их высокого посмертного положения. Верования греков допускали, что после смерти человек становится подземным божеством, поэтому применительно к умершему нередко употреблялось слово *θεός* — «бог». Типично для греков также восприятие умерших как демонов, обозначение мертвеца именем *δαίμων* — общее место античных текстов. За этими обозначениями, *θεός*, *δαίμων*, стояло восприятие покойника как существа, исполненного магической силой.

¹ Нильссон М. Греческая народная религия. СПб., 1998. С. 151. См. также: Бенвенист Э. Словарь... С. 398—399.

² Fustel de Coulanges. La cité antique. Paris, 1893. P. 22.

Добродетельное или дурное прижизненное поведение человека, как полагали греки, не влияло существенно на посмертное положение: и хороший, и дурной человек после смерти переходили на положение влиятельного потустороннего существа. Различие состояло в том, добрый человек становился добрым духом, злой — злым. Несравненно большее значение имел факт должного погребения мертвого тела.

Верно исполненный похоронный обряд был для греков неизменным условием правильного посмертного состояния. Решающую роль играл акт погребения тела (предварительно кремированного в большинстве случаев). Похороны, насколько возможно почетные, с жертвоприношениями и тризной, были строжайшей обязанностью родственников. Невозможность предания тела земле или намеренное пренебрежение обрядом оборачивались для души и родственников страшными несчастьями. Мертвец становился несчастным скитальцем, в своих блужданиях он из мести творил злодеяния живым. Родственники, оставившие тело без погребения, навлекали на себя тяжкий позор как нарушители божественной заповеди и священного долга перед предками (Софокл, «Антигона», 70—79). Более того, непогребенное тело становилось источником скверны для местности и даже страны. Лишь захоронение останков наделяло усопшего пристанищем, а посмертные жертвоприношения вином и яствами обеспечивали сытую жизнь в могиле.

В основе императивов священного долга перед умершими родственниками лежали представления о душе и посмертном существовании. У греков было два основных понятия, выражавших представления о душе — *θυμός* (дыхание, дух, сердце) и *ψυχή*. Душа — *θυμός* — связана прежде всего с дыханием, грудной клеткой, сердцем, мыслью и чувством; она действует, пока человек жив. Душа — *ψυχή* — это духовная субстанция личности, локализованная в голове. Она — бессмертное начало жизни. Душа оставляет тело после смерти и в образе тени переходит в потусторонний мир¹. Согласно другому воззрению, отделяющаяся от тела душа птицеподобна.

Тексты классической эпохи свидетельствуют, что в этот период идея бессмертной души подвергалась в среде верующих большому сомнению. Платон в «Федоне» говорит о том, что «большинство людей» верит, что душа, выйдя из тела, рассеивается подобно воздуху или дыму и погибает («Федон», 70а, 80е). Однако рядом с этими скептическими воззрениями продолжали существовать восходящие к архаическим верованиям представления о жизни души после смерти.

¹ См. об этом: *Onians R. B. The origins of European thought about the soul, the world, time, and fate. Cambridge, 1954. P. 94—97, 247—249.*

В вопросе о том, где и как пребывает душа после смерти, у греков никогда не было единого мнения. На идею о жизни души в могильном склепе накладывались воззрения об Аиде, подземном мире, а также о неких «островах блаженных». Вера в посмертное существование служила основанием развившейся в античной Греции идеи воздаяния. В Аиде происходит суд над душами, худшие из них отправляются в тар-тар, самый нижний ярус подземного царства. Подробную разработку идея воздаяния получает в орфизме, одном из религиозных течений. К VI—V вв. до н. э. идея посмертных кар получает массовое распространение и сопрягается с образом ада — мрачного узилища для преступных и святотатственных душ.

Грекам была хорошо известна идея переселения души. В контексте учения о метемпсихозе Аид выступал местом упокоения души после странствий по циклам перерождений. Сюда, в сообщество богов, попадали лишь лучшие, чистые души (у Платона — души философов), другие по закону воздаяния получали новый удел в человеческом или животном теле.

Связь между живыми и перешедшими в подземный мир родственниками не прерывается: вместе они составляют одну общину, где живые связаны обязательствами перед умершими. Угождение насельникам Аида правильным выполнением семейного и общественного долга было одним из важнейших мотивов поведения грека. В социальном плане культ предков, идеи бессмертия души и посмертного воздаяния содействовали сплочению семейных и полисных общин, выступали действенными регуляторами нравственного сознания.

Ритуалы

Публичный характер образа жизни античных греков, глубокая вовлеченность индивида в гражданские дела predetermined решавший перевес государственных, полисных культов над приватной, частной обрядностью.

Государственные священнодействия отправлялись гражданами полиса регулярно в специально установленные сроки, но также и ситуативно в силу возникших бедственных или, напротив, благоприятных обстоятельств (угроза войны, победа и др.). Для отправления этих культов полисы выделяли специальные участки земли, а также возводили отдельные храмы и целые храмовые комплексы, которые наряду с сугубо религиозными функциями выполняли также и гражданские (там, например, могли храниться общественные ценности).

Государственные культы были обращены прежде всего к богам-покровителям полиса. Так, в Афинах, граждане которых считали своей по-

кровительницей Афины, регулярно, несколько раз в год отправлялись обряды в честь Афины. Часть их была приурочена к этапам земледельческих работ — созреванию плодов, началу сбора урожая и др. Главные ритуалы приурочивались к панафинеям, празднику во славу Афины, учреждение которых жители города возводили к легендарному Тесею. При афинском тиране Писистрате (VI в. до н. э.) были установлены Великие Панафинеи — грандиозные празднества, отмечавшиеся раз в четыре года в июле — августе и длившиеся пять дней. После ночных представлений при свете факелов афиняне собирались днем для участия в ритуальном шествии к Акрополю, к святилищу Афины Паллады. Вместе с толпой к храму богини шли жертвенные быки и двигался поставленный на колеса корабль — на его мачте висел пеплум, великолепное, сотканое девушками платье, предназначенное для украшения статуи Афины, воздвигнутой в Эрехтейоне, храме Акрополя. По окончании шествия начинался обряд гекатомбы — принесения в жертву ста быков. Затем следовал ритуальный пир. Дальше шли праздничные состязания атлетов, музыкантов, чтецов, обрядовые танцы и прочие развлечения.

Вторым по значимости государственным культом Афин были Великие Дионисии, которые приобретают особый размах также при попечительстве тирана Писистрата. Жертвоприношение козла, ритуальные шествия со статуей Диониса сменялись театральными представлениями в честь божества. Все это происходило под аккомпанемент ритуальных песнопений.

Ритуальные песнопения — один из важнейших компонентов греческой религиозной обрядности. Слово, музыка и танец составляли один ритуальный ансамбль греческого торжественного восславления богов, сопровождавшего главные гражданские церемонии. Эти песнопения, гимны, исполнялись, как правило, хором и различались тем, к какому божеству они были обращены: пэаны были посвящены Аполлону, просодии — Аполлону и Артемиде, дифирамбы — Дионису, пиррихий — Аресу¹. Религиозный статус гимнов во славу богов был столь велик, что Аристотель, сочинивший гимн в честь своего погибшего друга Гермия, был заподозрен в подражании пэанам и обвинен в непочтительном отношении к богам, что вынудило известного философа бежать из Афин.

Наряду с гимнами, торжественными стихотворными обращениями к богам, широкое хождение имели молитвы. Они не имели столь проработанной формы, как гимны, хотя по структуре были довольно близки: вначале звучало обращение к богу, прославление его эпитетами, а затем следовала просьба.

¹ См. подробнее: Тахо-Годи А. А. Античная гимнография. Жанр и стиль//Античные гимны. Под ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 5—55.

Другой компонент греческой обрядности — жертвоприношение, основа основ религии Древней Греции. Греки нередко, особенно на ранних этапах, прибегали к человеческим жертвоприношениям. К микенской эпохе восходят гекатомбы, сохранявшие свое значение наиболее впечатляющего дара богам вплоть до классического периода. Процедура жертвоприношения состояла из ритуального убийства животного (в большинстве случаев — быка), расчленения туши, организации пиршества, на котором богам доставался аромат сожженных костей и жира, а людям мясо. Кроме кровавых жертвоприношений греки знали и бескровные — злаками, плодами, гончарными изделиями, военной добычей и другими ценностями. Во многих случаях, особенно когда дело касалось подземных богов и умерших, прибегали к возлияниям (в ход шло оливковое масло, вино и т. д.).

Государственные культы, восславлявшие великих богов-покровителей, напоминавшие о славном прошлом городов, играли огромную роль в укреплении единства жителей полиса, однако гражданские ценности зачастую заслоняли в них собственно религиозное начало. «Верховные боги стали еще более величественными и славными, но религиозное чувство уступило патриотизму и любви к зрелищам, празднествам и пирам»¹. Государственные культы таили угрозу секуляризации религии.

Элевсинские мистерии возвращали государственному культу подлинно религиозное измерение. Мистерия — общее название тайных, сокровенных ритуалов, закрытых для непосвященных. Греческие мистерии были сложным ритуальным комплексом, включавшим специальные обряды посвящения, очищения, причащения, молитвы, техники вхождения в особые психические состояния (например, экстаза), а также акты иеро- и теофании и т. д.

Свое название Элевсинский культ получил имени города Элевсин, находящегося в 22 км. от Афин. Поскольку мистам, участникам таинства, строжайше запрещалось разглашать подробности ритуала, многие его детали остались неясными, но в целом Элевсинский культ реконструируется вполне определенно. По-видимому, начало Элевсинским священнодействиям было положено в микенское время: храм Телестерион, святилище, где отправлялись основные таинства, был построен на месте микенского мегарона, культового центра. Изначальное ядро мистерии составила аграрная магия². Малые мистерии проводились как весенний праздник, связанный со сбором и обмолотом урожая, главная часть при-

¹ Нильссон М. Греческая народная религия. Спб., 1998. С. 119.

² См. специальные разъяснения особенностей хозяйственной деятельности в климатических условиях Греции у М. Нильссона: Нильссон М. Греческая народная религия. С. 70—72.

ходила на осеннюю пору сева зерна. В центре культа стоял образ Деметры, богини земледелия и плодородия, Матери зерна, одного из олицетворений архаической Великой матери. Греки приписывали Деметре великое деяние — от нее люди получили в дар зерно. Суть мистерии состояла в переживании акта воссоединения Деметры со своей дочерью богиней Персефой, олицетворявшей брошенное и проросшее зерно. Насколько можно судить по дошедшим свидетельствам, кульминацией элевсинского таинства было благоговейное молчаливое созерцание мистами сжатого колоска.

На аграрный стержень мистерии были нанизаны мифологические повествования о похищении Персефоны богом подземного мира Аидом, поисках Деметрой дочери, ее временном возвращении и другие сюжеты. Разыгрывание в ритуалах этих мифологических сюжетов составляло основную линию элевсинского священнодействия. Насыщенный драматическими подробностями сценарий таинства, искусно созданная среда — ночные факельные шествия, завораживающая обстановка погруженного во мрак храма, магические манипуляции жрецов — все это будоражило в душе человека самые сильные религиозные переживания, заставляло чувствовать себя приобщенным к глубинам святости избранником богов. Возможно, именно на этой идейно-психологической почве к элевсинскому культу прививаются в конце архаической эпохи идеи обретения через приобщение к таинствам счастливой загробной жизни.

По накалу религиозных чувств и эзотерическому характеру Элевсинским священнодействиям были близки мистерияльные стороны почитания Диониса. В мистериях Диониса почитание бога растительности и виноградной лозы принимало ярко выраженный экстатический облик. Мифология возбуждала страстность мистерий образами сопровождавших шествие Диониса менад («безумствующих»). Эти образы впадавших в экстаз спутниц Диониса провоцировали обрядовые экцессы, прежде всего со стороны женщин. Неистовство, оргазм священнодействий в честь Диониса сопровождали культ от глубокой архаики до эллинизма включительно.

С образом Диониса, бога, теофания которого вызывает экстатическое вдохновение, связаны ритуалы дивинаций. В жизни античного грека, простого крестьянина или государственного мужа, стремление получить по каждому важному случаю божественное провозвестие играло огромную роль. Известнейшим среди греков местом обретения предсказаний было святилище в Дельфах. История сохранила свидетельства о том, что вначале Дионис был богом-провозвестателем Дельф, но затем уступил право первенства Аполлону. Считалось, что бог вещал через

женщин-прорицательниц — пифий, которые в обряде дивинации впадали в крайнее возбуждение и в этом состоянии транса открывали волю богов. Философская мысль греков высоко ставила религиозную практику экстаза: «Величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар...» (Платон, «Федр» 244a).

Знаки судьбы, полученные в акте дивинации (изречения пифии, выпавший жребий и т. д.), назывались «оракул», этим же словом обозначали также и место, где отправлялся ритуал прорицания. Кроме Дельфийского оракула греки почитали и другие, например, Додонский, находившийся при храме Зевса в Эпире. Здесь жрицы-прорицательницы предсказывали судьбу по шелесту листьев священного дуба Зевса, по журчанию ручья, по звукам ударов о ритуальный медный таз.

Мистериальные культы, дивинации имели не только публичный, но и частный характер. Широкий простор для самовыражения индивидуальная религиозность обретала в колдовстве. Колдовство играло заметную роль в жизни грека как в эпоху архаики, так и в классический период — эпоху расцвета античной культуры. Геката, богиня колдовства, была одной из наиболее популярных богинь античности. Греки обладали богатым арсеналом приемов черной магии. В ходу были проклятия с пожеланиями смерти или недуга, их писали, например, на свинцовых табличках, которые оставляли в могилах; заклинания, принуждавшие богов выполнить волю заклинателя; магические приемы воздействия на погоду; практика вызывания душ умерших; изготовление амулетов и другие магические приемы. Среди греков колдовство было преимущественно женским занятием. Однако тесные связи с Востоком открывали доступ в греческую среду ближневосточных магов, прививавших эллинам познания из области египетских, вавилонских и других ближневосточных приемов колдовства.

Индивидуализация религиозности, набиравшая силу в классический период, создала в эллинистическую эпоху благоприятную почву для распространения ближневосточных культов Кибелы, Исида и других богов. Отправление культа Исида, одного из главных эллинистических культов, имело выраженный личный характер. Исида, египетское божество материнства, вобрав в свой образ черты Деметры, греческой богини-матери, Тихе, богини судьбы, Артемиды, богини деторождения, обрела огромную популярность как богиня, которой можно было доверить в молитве интимные чувства.

Следует признать, что государственные культы не спешили уходить со сцены. Но и они приобретают в эпоху эллинизма отчетливый восточный колорит. Огромное государственное значение вменяется теперь почитанию царя, императора. Начало этому повороту в сторону поклоне-

ния живому правителю было положено Александром Македонским в ходе восточных завоеваний. Конечно, в Греции были предпосылки к такому повороту. Но предшествовавший «в самой Греции культ героев-кτισторов и спасителей дал только внешнюю зацепку; сама идея живого бога-царя была восточного происхождения»¹.

Религиозные общины

У греков общее название жрецов — *ἱερεῖς* (*hiereis*). Этим словом обозначали круг людей, имевших непосредственное отношение к *ἱερός*, «святому»: они совершали священнодействия (*ἱεροουργία*) и были причастны к актам явления святого. Слово *ἱεροφύτης* обозначало категорию жрецов-иерофантов, буквально — «являющих священное»; *ἱεροποῖός*, жрец другой категории, — «начальствующий над священнодействием, жертвоприношением».

Жречество, очень важная в религиозной иерархии группа, не являлось вплоть до эпохи эллинизма в греческом обществе обособленным сословием. В античных текстах крайне редки упоминания о жречестве как отдельной части общества, равнозначной ремесленникам, земледельцам и воинам². Отсутствие следов жреческой социальной обособленности ставит под сомнение универсальность концепции Ж. Дюмезиля о тройном делении индоевропейского общества. Религиозная выделенность тех индивидов и групп, что напрямую были причастны к священному, не имела четко закрепленного социального статуса.

Фактически, совершать ритуальные манипуляции со священными предметами (например, с жертвенным животным) мог каждый полноправный гражданин по своему решению либо по общественному установлению. Глава семьи брал на себя функции жреца в пределах своей домашней общины. Полис как религиозное сообщество процедурой выборов и назначений определял круг должностных лиц, выполнявших жреческие обязанности и представлявших граждан перед богами. Существовал также институт наследования жреческих должностей, которые занимали из поколение в поколение члены уважаемых родов. Этим людям принадлежало почетное наследственное право отправлять те или иные ритуалы. Так, в Элевсинских мистериях ведущая роль принадлежала семье Эвмолпидов, ведущих свою родословную от легендарного сына Посейдона Эвмолпа, учредившего мистерии в Элевсине. В царскую эпоху положение басилея обязывало правителя отправлять особо

¹ Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 104.

² См. напр.: Бенвенист Э. Словарь... С. 193.

важные государственные обряды, в этих случаях он выступал в роли верховного жреца.

Заметный стимул к специализации в области религиозной практики был подан развитием храмовых культов. Служба конкретному богу в храме этого бога требовала особых знаний, особого образа жизни, иногда — даже особого психического склада. В Дельфах, где формирование жречества как особой корпорации впервые в Греции начинает принимать наиболее отчетливые формы, служба Аполлону требовала от жриц-прорицательниц особой предрасположенности к вхождению в экстатические состояния.

Не только семья со своими обожествленными предками и полис с богами-покровителями определяли своим составом религиозную общину. Семьи и роды образовывали фратрии — братства не по крови, а по согласию вести свою родословную от общего предка, культ которого становился объединяющим началом членов фратрии. Фратрия могла основываться также на почитании общих богов, завещанных предками. Фратрии объединялись в филы, которые тоже образовывали особые религиозные сообщества со своим культом, мифологией, святилищами и жрецами. Профессиональные группы, например, гончаров, торговцев, моряков, имели своих богов-покровителей, ритуальные даты и обряды, связывавшие их в особые религиозные сообщества.

В Греции в VI—V вв. до н. э. формируется тип религиозной общины, основанной на почитании харизматического лидера, утвердившего новое учение, особый культ и образ жизни. Речь идет прежде всего о пифагорейцах, последователях Пифагора (540—500 гг. до н. э.), который развил мистико-этическое учение и создал общину, крепко связанную личной преданностью учителю, аскезой, строгими предписаниями и общностью имущества. Вмешательство в политическую жизнь навлекло на пифагорейцев волну гонений и к концу V в. до н. э. пифагейская община фактически прекратила существование. В учении пифагорейцев нашли отклик более ранние идеи орфиков, создавших свой тип религиозного сообщества, с особой мифологией, религиозной доктриной, обрядами посвящения, иерархией и нравственными нормами.

Почитание общих богов греческими государствами создавало предпосылки для возникновения культовых федераций — амфиктионий (греч. ἀμφικτιόνες). Амфиктионии, союзы нескольких государств, создавались для отправления общего культа и охраны культовых центров. Так, святилище в Дельфах служило объединяющим началом Пилейского союза, храм Аполлона на острове Делос стягивал несколько государств в Делосский союз.

Греки, собиравшиеся со всех эллинских государств на игры в Олимпию — на общегреческий праздник, панегирей (греч. πανήγυρις), осоз-

навали себя членами огромной общины, почитавшей в священном месте общего бога — Зевса. К числу великих панегирей кроме Олимнийских игр принадлежали Пифийские в честь Аполлона, Немейские в честь Зевса и Истмийские в честь Посейдона.

Возвращаясь к теме организации религиозных сообществ, обратим внимание на характерную тенденцию, знаменующую от самого начала эпоху эллинизма, — на возрастание роли жречества. Растет численность жречества и оно все четче приобретает корпоративные черты. В значительной степени тому способствовало распространение ближневосточных культов, где жреческие корпорации, специализировавшиеся на почитании того или иного божества, имели давние традиции. Жречество ближневосточной школы оказалось востребованным греческой религиозностью, в которой тяга к привратности и даже интимности культа становилась все более сильной. В культе Исида, «при многочисленности жреческого персонала было возможно гораздо более интимное, личное отношение жреца к посвящаемому, чем в древнегреческих культах с их немногими жрецами и жрицами...»¹. К тому же, добавляет Ф. Ф. Зелинский, здесь впервые осуществляется представление о жреце как о духовном отце.

Старые традиции сменялись новыми, пролагая путь религиозному перевороту — началу распространения христианства.

¹ Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. С. 65.

РЕЛИГИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ

Этнокультурные основы и исторические этапы развития древнеримской религии

Деление индоевропейской общности приводит к образованию в III тыс. до н. э. древнеевропейцев — конгломерата племен, говоривших на «древнеевропейских» диалектах. Вероятным ареалом длительного совместного проживания («вторичной прародиной») этих племен была территория Северного Причерноморья и приволжских степей¹. Языковой общности древнеевропейцев III тыс. до н. э. соответствовала археологическая культура боевых топоров (шнуровой керамики). Миграции племен древнеевропейцев на запад во II — начале I тыс. до н. э. привели к формированию новых этнических групп. Среди них одна из наиболее заметных — праиталики, начавшие заселять Апеннинский полуостров с начала II тыс. до н. э. (археологическая культура террамара и более поздняя культура виланова).

Переселенцы, древнейшие носители итальянских языков, осев в разных частях Италии, образовали несколько крупных племенных объединений — латинов, осков, умбров и др. Латины, заняв земли в нижнем течении реки Тибр, положили начало городу Риму. Впрочем, прежде латинов здесь проживало местное население (к ним, возможно, относились лигуро-сикулы). Рядом с латинами на прибрежных холмах укрепились в VIII—VII вв. до н. э. италики-сабиняне. Из слияния этих племен при главенстве латинов и формируется население первоначального Рима. Этнически неоднородное население древнейшего Рима с самого начала испытывало культурно-религиозное влияние ахейских греков, основавших поблизости свои колонии. Мифология римлян удержала память об этом в преданиях о прибывшем на берега Тибра Энее, вожде оставшихся в живых троянцев, греке Евандре, научившего римлян «ис-

¹ См.: Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II. Тбилиси, 1985. С. 944—952.

кусству письма» (Тит Ливий. «История Рима от основания города» I. 1—7).

Не только по берегам Тибра, но и на всем Апеннинском полуострове племена италиков столкнулись с присутствием иноэтнических элементов. Помимо местных племен, проживавших здесь с древнейших времен, и греков, особенно быстро распространившихся в эпоху Великой греческой колонизации, соседями италиков стали многие другие этносы. Среди них были индоевропейские народы: кельты (римляне называли их галлами), венеты, иллирийцы. Были и неиндоевропейские: пунийцы (финикийцы из Карфагена) и этруски. Последние оказали особенно значительное воздействие на древнеримскую религию. Этруски, выходцы, вероятнее всего, из Малой Азии, в VIII—VII в. создали на территории Италии сильное государство. Соперничая с Римом, этруски в то же время переселялись в Рим и в VI в. до н. э. основали там этрускую царскую династию Тарквиниев. Правление Тарквиния Древнего (Приска) и его преемников особенно благоприятствовало распространению в римской среде этруских культов. И позднее, после военных побед республиканского Рима над этрусками, власть их верований сохранила свою силу¹.

Таким образом, уже на стадии формирования древнеримская религия, будучи у истоков своих религией италиков-латинов, испытывала сильное иноэтническое влияние как со стороны родственных индоевропейских верований (в первую очередь — греческих), так и со стороны неиндоевропейских (прежде всего — этруских). Синкретизм оставался заметной чертой древнеримской религии на всем протяжении ее истории. Социально-политической основой синкретизма, особенно на начальном этапе развития древнеримской религии, был синойкизм — процесс слияния в единое гражданское целое (полис) нескольких этнорелигиозных общин. В Риме синойкизм был результатом, с одной стороны, объединения италиков с жившими на соседних холмах — Квиринале и Эсквiline — сабинянами, а с другой стороны — переселения в черту города других общин (например, этрусков).

Уже на первой стадии, в дореспубликанский период, определилась другая характерная черта древнеримской религии — ее этатизм и политическая ангажированность. Конституирование древнеримской религии, религии не только италиков-латинов, а прежде всего религии граждан римского полиса, было одним из следствий идеологического самоопределения Рима как города-государства.

¹ См. об этом, напр.: Буриан Я., Моухова Б. Загадочные этруски. М., 1970; Немировский А. И. Этруски. От мифа к истории. М., 1983.

Созданию государственной религии Древнего Рима способствовали реформы царей. Так, легендарный Нума Помпилий, второй царь Рима, выходец из племени сабинов, учредил общий пантеон главных богов, порядок их почитания и положил начало правовому регулированию религиозной жизни: «Нума связал народ религиозными обрядами и божественным правом», — сообщает Тацит («Анналы», III, 26)¹. Ему же приписывается строительство храма богини Весты, покровительницы всего римского народа. Сервий Туллий, этруск родом, установил общие для населения городских и сельских общин Компиталии — религиозные праздники соседей, а также предпринял строительство храма Диане, чтобы теснее сплотить латинские города вокруг Рима как центра латинского союза.

Вместе с формированием официального пантеона и культа уже в VI в. до н. э. в составе древнеримской религии закладываются основы «римского мифа». «Римский миф», ключевая мифологема древнеримской религии, вступал идеологическим обоснованием претензий Рима на политическую гегемонию. В римских преданиях формируется мифологическое повествование об Энее, сыне троянца Анхиса и богини Афродиты, основателе Рима, будто бы принесшем из Трои священные залоги славной судьбы Рима. С историей основания города были увязаны также мифические братья-близнецы Ромул и Рем, сыновья бога войны Марса, вскормленные волчицей. Божественным покровителем и олицетворением могущества Рима был провозглашен Юпитер, в честь которого в VI в. до н. э. на Капитолийском холме возводится храм. При его закладке, как сообщает Тит Ливий, была найдена человеческая голова с невредимым лицом — находка была истолкована так, «что быть этому месту оплотом державы и главой мира» (I, 55, 5). Царю Нуме, согласно древнему преданию, с небес в руки упал щит — залог спасения Рима; щит затем бережно хранился как одна из главных святынь города. Эти фрагменты «римского мифа» вместе с другими, развившимися позднее, утверждали идеи чудесного основания Рима и божественного предопределения его великой судьбы.

При всем значении государственных культов древнеримская религия никогда не утрачивала своей генетической связи с родовыми и семейными верованиями. В глубокой древности первостепенное значение имели культы родовых (фамильных) и земляческих сообществ. Государственные культы, с одной стороны, наследовали эти древние религиозные традиции, с другой стороны, соперничали с ними, не будучи, однако, в силах отменить их. Две тенденции — к централизации религиозной жизни в государственных культах и к ее раздроблению в культах

¹ Цит. по: Тацит Корнелий. Сочинения в двух томах. Том первый. М., 1993.

отдельных общин — уже с ранних пор совмещались в древнеримской религии.

Религиозная жизнь Рима республиканской эпохи во многом определялась политической борьбой патрициев и плебса. Плебс, добиваясь расширения своих гражданских прав, требовал снять существовавшие ограничения на участие плебеев в важнейших государственных культах. «Преимущества в религиозной области в то время были на стороне патрициев. Только из их числа вербовались жреческие коллегии, имевшие возможность влиять на народные собрания, объявляя их созыв в решения угодными или негодными богам. Только они могли посвящать храмы, алтари, здания для собрания сената. <...> Только патриции имели право ауспиций — определения воли богов по полету птиц...»¹.

В ходе начавшейся еще в царский период борьбы против религиозной гегемонии патрициев представители плебса получили доступ к толкованию Сивиллиных книг, пророческих текстов. Хранители и толкователи этих книг образовали первую открытую плебеям жреческую коллегию: вначале — дуумвиров, двух жрецов, затем, с 367 г. до н. э., — децемвиров, десяти жрецов, а с 82 г. до н. э. — квиндецемвиров, пятнадцати жрецов. Постепенно плебс практически полностью разрушил монополию патрициев на жреческие должности: в 300 г. до н. э. был принят закон, по которому плебеи признавались достойными «жреческих и авгурских знаков отличия» (Тит Ливий, «История Рима...» X, 7, 9). В споре, сопровождавшем принятие этого закона, были поставлены под сомнение идейные основы патрицианского религиозного верховенства — исключительное благородство патрициев и способность угадывать волю богов, покровительствующих-де патрициям. В области официальной религиозной жизни к концу республиканского периода между патрициями и плебсом был выработан консенсус, результатом которого стала государственная религия, отражавшая интересы большинства граждан римского полиса.

В республиканскую эпоху появляются отчетливые признаки разрушения «дедовских» устоев религии римлян. Тому во многом способствовала активная внешняя политика республиканского Рима, направленная на подчинение соседних городов и народов. Войны, победы, мирные соглашения сопровождались не только заключением военно-политических союзов, но также и религиозными компромиссами римлян с богами и культами других народов. Уже в раннем Риме существовала практика получения по условиям капитуляции от побежденных не только их земель, богатств, но и религиозных святынь. Так, после победы над этрусским городом Веи, «когда все земные богатства были из Вей

¹ Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 90.

унесены, римляне приступили к вывозу даров божественных и самих богов, но проявили здесь не святотатство, а благоговение» (Тит Ливий, «История Рима...», V, 22, 3). Из новых союзных земель в столичный город переселялись люди, а вместе с ними и их боги. Послы города Локры произносят в римском сенате знаменательную фразу: «Мы видим, сколь благоговейно вы чтите своих богов и принимаете к себе чужестранных...» (Тит Ливий, «История Рима», XXIX, 18, 2).

Терпимость оборачивалась ростом религиозного эклектизма. Во время эпидемии 20-х годов V в. до н. э., как пишет Тит Ливий, «не только тела были подвержены заразе, но и души были охвачены разноразными и по большей части чужеземными суевериями. Стараниями тех, кто наживался на людском легковерии, в домах устанавливался новый порядок жертвоприношений, до тех пор пока знатнейшие граждане не осознали, сколь позорно для всего общества, что на каждом углу и в каждом святилище милость богов вымаливают принесением жертв по непривычному и чуждому обычаю...» («История Рима...», IV, 30, 9—10). Спohватившись, власти приняли меры к тому, чтобы «никакими иными способами, кроме принятых в отечестве, и никаким иным богам, кроме римских, не поклонялись» (IV, 30, 11). Однако остановить размывание традиционной религии удалось лишь на время.

«Римский миф», возводивший начало Рима к греческой Трое, древняя вера в силу Дельфийского оракула и греческих богов создавали благодатную почву для грецизации римской религии. В то же самое время, в 20-е годы V в. до н. э., когда сенат запрещает чужеземные верования, в Риме официально учреждается культ Аполлона и строится храм этого бога; поводом к тому была эпидемия и расчет на врачующую силу Аполлона. Асклепий, другой греческий бог-врачеватель, обретает свой храм в Риме в 291 г. до н. э., его имя латинизируется (Эскулап), но обряды отправляются по греческому образцу, а жреческие обязанности выполняют по-преимуществу греки. Вслед за Аполлоном в Рим приходит Дионис, получивший здесь имя Вакха (или, иначе, Бахуса). В первой пол. II в. до н. э. ритуалы в честь Диониса-Вакха — вакханалии — вызвали своей оргиастичностью и эзотеризмом суровые преследования властей. Однако Дионис и дионисии, слившись с римским богом плодородия Либером и культами вегетативных сил, прочно вошли в религиозный обиход римлян. Последние века республики отмечены дальнейшим заимствованием греческих богов, отождествлением их с римскими и усвоением греческих обрядов.

Исторические предания, связавшие Рим и Трою, открыли дверь проникновению малоазийских верований, в первую очередь — культа Кибелы, одного из древнейших восточных культов. На закате республиканской эпохи, во время страшной для Рима войны с Ганнибалом, граждане, по словам Ливия, «внезапно исполнились благочестия» и обнару-

жили в пророческих книгах предсказание, согласно которому, именно Кибела, Идейская Мать, избавит город от чужеземцев, если она будет перевезена в Рим. На родину Кибелы (во Фригию, в город Пессинунт) было отправлено посольство, получившее от местных жителей священный камень, который почитался как воплощение Великой Матери-богини. Римляне торжественно встретили Кибелу, несли, передавая из рук в руки, священный камень по улицам и поместили его в храме Победы, установив день празднества в честь малоазийской богини и восприняв оргиастическую обрядность культа Великой Матери («История Рима...», ХХІХ, 10—14). Подчинение Римом во II—I вв. до н. э. эллинистических государств Востока вызвало новую волну экспансии чужеземных культов. Возвратившиеся из провинций домой римские легионеры, администраторы, торговцы приносили с собой ближневосточные верования.

Завоевание Греции (середина II в. до н. э.) открыло завоевателям широкий доступ не только к религии и мифологии греков, но и к их религиозно-философским учениям. В образованных слоях римского общества получают признание стоицизм, пифагорейство, эпикурейство и другие учения, развивавшие неведомые «старым» римлянам идеи, которые простирались вплоть до крайних форм религиозного скептицизма. Среди наиболее заметных скептиков был Лукреций Кар (99—55 гг. до н. э.), вплотную подошедший к отрицанию религии.

Говоря о трансформации традиционных религиозных устоев древнего Рима, следует учитывать, что греческие и восточные культы, свободомыслие и скептицизм распространялись преимущественно в городе и прежде всего — среди знати. В сельской местности, в городских низах религиозная жизнь во многом оставалась верной патриархальным традициям.

Императорский период в истории древнеримской религии (31 г. до н. э.—476 г. н. э.) был ознаменован прежде всего появлением культа императора, обожествлением политических деятелей, военачальников и других отличившихся людей. Одним из первых был официально деифицирован после смерти Цезарь. Его преемник, император Август уже при жизни удостоился божественных почестей. Поощряя культ своей персоны и присвоив себе статус Верховного жреца, Август в то же время провел ряд реформ, призванных возродить старые религиозные традиции, державшиеся на родовых, семейных верованиях. Начиная с Августа, культ императора становится стержнем государственной религии, призванной поставить под единоначалие все слои общества и объединить все страны вокруг имперского Рима. Развивавшиеся на протяжении веков мифологизация и сакрализация Рима получают в эту эпоху свое завершение в обожествлении «вечного города» в образе *Dea Roma*. Культ столицы Империи, «божественного Рима», становится естественным дополнением культа императора, «божественного правителя».

Событием, радикально изменившим религиозную историю Рима, стало возникновение вначале на восточных окраинах империи, а затем и в Риме христианских общин. Антагонизм римской религии и христианства разрешился, как известно, победой новой религии. Следует помнить, однако, что за века соперничества христианство многое восприняло из культурного оснащения своего противника. Кроме того, влиянием религии Древнего Рима во многом определялись идеологические и обрядовые изменения внутри раннехристианских общин, обусловившие расколы раннего христианства на крупные и мелкие течения. Крах Римской империи отнюдь не означал полного триумфа христианства — на протяжении столетий древнеримская религия, особенно ее религиозно-философские идеи и гражданские ценности, сохраняли свою привлекательность для европейской цивилизации. Западная, римско-католическая, церковь наследовала некоторые интеллектуальные, этические, эстетические традиции, исторически связанные с римской религиозной культурой.

Религиозные представления и понятия

Одним из важнейших этапов и результатов развития древнеримского религиозного сознания стало введение в оборот понятия религии — *religio*, которым римляне, а затем и многие другие народы европейского сообщества стали обозначать специфическую область духовной жизни — область верований и обрядов, отличая ее от всех других сторон человеческого существования. Введение этого понятия имело своей предпосылкой длительный процесс разграничения на практике и в сознании видов человеческой деятельности, духовных феноменов и сфер жизни. Сложность формирования представления о том, чем в сущности своей является религия, чем эта область отличается от других, объясняет, почему уже древние римские авторы спорили по поводу первоначального смысла слова *religio*.

Спор, начатый в древности, до сих пор не нашел своего окончательного решения. Обратим внимание на то, что сближает позиции лингвистов: изначально в семантике латинского слова религия заложено значение ограничения, препятствующего небрежному исполнению культа и связывающего человека установленными нормами благочестия. Возможно, из интериоризированных внешних требований богопочитания и внутренних установок на их тщательное соблюдение развивается римская категория религии.

Наряду с термином *religio* римляне пользовались понятиями *colere deos* (почитание богов) *cultus deorum* (культ богов), *saerimonia* (религиозный обряд), которые выражали идеи благоговейного поклонения бо-

гам, почтительного исполнения ритуала, благочестивой заботы о божественном. В сущности, все эти понятия развивали общее представление о религии как благоговейном и сосредоточенном попечении о богах.

Формирование категории религии происходило в общем контексте категоризации римским сознанием представлений о человеческих и божественных императивах. Римская гражданская община, скрупулезно развивавшая правовую культуру, уже на раннем этапе наметила различие между человеческими и божественными установлениями, закрепив это различие в терминах *fas* и *ius*. Понятие *fas* фиксировало божественное право — нормы, выражающие волю богов, предопределение судьбы. Понятием *ius* религиозное сознание выразило представление о клятвенно закрепленных правилах — это нормы, принятые человеком под присягой. Считалось, что боги сами следят за соблюдением *fas* и сами устанавливают кару нарушителю, тогда как небрежение требованиями *ius* преследовалось законом.

Представление о чудесном, «нуминозном» выражалось прежде всего понятием *mirum* (необыкновенный), *miraculum* (диво, чудо). Примечательно, что религиозные значения слова *miraculum* практически совпадают со значениями слов *omen*, *portentum*, *ostentum*, выражавших общую идею божественного знамения, ниспосланного в каком-либо необычном явлении и указывающего на волю богов. Такой взгляд на чудо объяснялся, по-видимому, рационализмом римского религиозного мышления, склонного воспринимать всякое диковинное явление как поданный богами знак, несущий потайной главный смысл. Эта склонность обусловила огромный вес в римском культе обрядов дивинации.

К основополагающим понятиям римского религиозного сознания следует отнести *fides* и *pietas*. Изначальный смысл понятия *fides* «вера, доверие» требует особого уточнения: *fides* действительно является «кредитом доверия», который предоставляется партнеру. В отношениях между людьми и богами «*fides*, которой боги наделяют смертных, убеждает их в возможности существования даваемой им за это взамен некой гарантии. Именно к этой божественной гарантии взывает человек в беде»¹. Римлянин, «доверяя» богам, «вверяя» себя под их покровительство, в ответ на свою покорность рассчитывал на божественную защиту. Религиозная категория «верности», «доверия» была деифицирована и персонифицирована в образе богини Фидес. Римские предания хранили упоминание о существовании еще при Нуме святилища Фидес, в честь которой легендарным царем были установлены праздники и особые жертвоприношения. В 50-е годы III в. до н. э. богине Фидес, олицетворявшей верность клятве и надзиравшей за исполнением клятв людей

¹ Бенвенист Э. Словарь... С. 93.

ми, был посвящен специальный храм. Мужским соответствием богини Фидес был бог Диус Фидиус (*Dius Fidius*), который также имел в Риме свой храм.

Категория *pietas* выражала очень важную для римлян характеристику человека — его благочестие, твердость в исполнении религиозного долга, но также и его сострадание, милосердие¹. Римляне гордились своей *pietas*, полагали, что в своем благочестии они превосходят все другие народы. *Pietas* была персонифицирована в образе Пиетас — богини, олицетворявшей почитание богов, отчизны и родителей. В 181 г. до н. э. в Риме был посвящен Пиетас отдельный храм.

Магическая сила процветания, благоденствия, успеха выражалась категорией *felicitas* (счастье, благополучие, удача). Римляне верили, что те, кому боги даровали *felicitas*, обладают верной удачей и особой властью не только над людьми, но и над стихиями природы. Понятие *felicitas* было персонифицировано в образе богини удачи Фелицитас, на покровительство которой с особой надеждой рассчитывали римские военачальники, а позднее и римские императоры, видевшие в Фелицитас покровительницу императорской власти. В середине II в. до н. э. богине был возведен храм, Цезарем был задуман второй, который и был отстроен позднее.

Ключевым понятием, квалифицировавшим греховное, нечестивое деяние, было *nefas*. Категория *nefas* выражала идею полного отсутствия *fas* и обозначала крайнюю степень религиозного преступления. Понятию *religio*, закреплявшему представление об истинной набожности, римское религиозное сознание противопоставляло понятие *superstitio* «суеверие». В своем происхождении *superstitio* (суеверие) восходит к значениям «дар прозрения», «ясновидение». Негативный смысл — «верования, достойные презрения» — оно получает в силу подозрительного отношения римлян к тайным визионерским и магическим практикам. Поскольку эти практики находились за пределами официального культа и в них специализировались преимущественно чужеземцы (этруски, восточные маги), слово *superstitio*, номинировавшее ясновидение и эзотерические обряды, «стало обозначать культовую практику, которую считали пустой и простонародной, недостойной рассудительного ума»².

¹ По-видимому, *pius* вначале имело отношение к *ius*, особому порядку вещей, закону, аналогичному индийскому *dharma*, причем в этом религиозном понятии существенную роль играли моральные начала. См. о первоначальных значениях *pius*: Dumézil G. *La religion romaine archaïque*. P. 139. См. также: Цицерон. О природе богов//Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 97.

² Бенвенист Э. Словарь... С. 402.

Среди понятий, формировавших римское представление о святом, первое место принадлежит безусловно понятию *sacer*. Самый древний из известных случаев употребления *sacer* приблизительно датируется концом царского периода истории Рима: в архаической форме *sakros* это слово включено в состав магической формулы проклятия, призванного охранять некое место¹. В отношении этимологии *sacer* среди лингвистов нет полного единодушия. В начале XX в. наиболее авторитетной была точка зрения, выводившая *sacer* из корня *sac-* (*sacri-*) этрусского языка. Современная лингвистика воздерживается от сближений такого рода. Ю. Фюжье решительно отклоняет колебания в пользу этрусского происхождения *sacer*, сближая лат. *sacer*, греч. ἅγιος, хетт. *Saklai*², гот. *sakan*³ и указывая на общеиндоевропейскую основу *sak-*⁴. Ж. Дюмезиль в своем фундаментальном труде, посвященном религии древнейших римлян, оценив в целом работу Ю. Фюжье как «блестящую», выдвинутую гипотезу происхождения *sacer* поставил под сомнение, ограничившись отсылкой к наиболее ранней форме *sacer* — *sakros*⁵. Э. Бенвенист не исключал существование единой праосновы у лат. *sacros* (с корнем *sak-*) и греч. ἅγιος (с корнем *sag-*), хотя при этом замечал, что «греческое слово, соответствующее *sacer*, не ἅγιος, а ἱερός»⁶.

Магическая формула проклятия, включавшая древнейшую форму — *sakros*, оберегала некое место или предмет от посягательств. Можно предположить, что ближайшим значением *sakros* было значение заклятое, которое указывало в первую очередь на выделенность объекта заклятия из круга других объектов и запрет вступать с ним в соприкосновение. «*Sacer* обозначает то, что не может быть затронуто без осквернения»⁷. «*Sacer* — это то, что по природе или по решению пребывает

¹ Плита из туфа с соответствующей надписью была обнаружена в Риме в ходе археологических раскопок в 1899 г. См. об этом: *Dumézil G. à religion romaine archaïque*. Paris, 1966. P. 94. Форма записи — *sakros* — указывает, возможно, даже не на V в. до н. э., а на VII—VIII в. до н. э.

² Хеттское *Saklai* имеет значения обычай; установление; обряд (*Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1952. *Saklai*).

³ Готское *sakan* имеет значение оспаривать (*Feist S. Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache, mit Einschluss der Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Ueberreste des Gotischen*. Leiden, 1939. «*sakan*»).

⁴ См.: *Fugier H. Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Strasbourg, 1963. P. 110—125.

⁵ См.: *Dumézil G. La religion romaine archaïque*. Paris, 1966. P. 94.

⁶ См.: *Бенвенист Э. Словарь...* С. 357.

⁷ *Ernou A., Meiller A. Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire de mots*. 4e ed. P., 1985.

сохраненным, отделенным для богов», это — «отделенное священное», отношение к которому выражается «через запреты: не касаться, не входить или соприкасаться только в определенных случаях»¹. «...Латинское *sacer* позволяет уловить только состояние изъятости, качество божественного происхождения, величественное, но недозволенное, ставящее вне любых человеческих отношений»².

Sacer обозначает во многих случаях необъяснимую для латинских авторов магическую силу предметов. Это магическое свойство, выраженное посредством *sacer*, в религиозном сознании обнаруживает себя как поразительное и непонятное, а потому лучше держаться от него в стороне. В составе проклятия магическая сила еще и опасна. «Любая клятва,— пояснял Плутарх,— заканчивается проклятием клятвоступнику, а всякое проклятие мрачно и зловеще» («Римские вопросы», 44). В значении заклятое *sacer* прикрепляло признаки мрачное и зловещее, которые в архаическом сознании легко согласуются со значениями магическое, исполненное силой, опасное.

Sacer — характеристика божества, боги для римлян — сакральны. «Все то, что принадлежит богам, называется *sacrum*», — констатирует Макробий³. *Sacer* в этом смысле — принадлежащее богам, посвященное богам. На этом основании святы для римлян ритуалы в честь богов (лат. *sacra*). Логика религиозного мышления подразумевала, что на принадлежащее богам люди права не имеют. Поэтому *sacer* — изъятое из обыденного употребления. Ближайшим свидетельством тому служит правило римского культа, согласно которому храмовую утварь нельзя было использовать иначе, кроме как по ее прямому назначению (отметим попутно, что подобные предписания существовали и в других религиях). Та часть храмовой утвари, которая в качестве дара богу попадала в храм из обычного обихода, уже не могла быть возвращена обратно и служить предметом домашнего быта: действовал принцип необратимости изъятия и обращения в *sacer*. Этот принцип распространялся не только на область культа. Изъятые из обыденного употребления — этот признак сакральных явлений согласуется по смыслу со значением запретное для общения. Последнее значение возвращает к древнейшей практике наложения категорических ограничений на определенные действия — к практике табуирования.

Sacer — в сознании римлян — безусловное, сущностное качество богов, которым они обладают в силу своей природы. Это воззрение

¹ Dumézil G. La religion romaine archaïque. P. 136—137.

² Бенвенист Э. Словарь... С. 358.

³ Quidquid destinatum est Diis sacrum vocatur (Sat. III. VII. 3). Œd. II: Collection des auteurs latins. Macrobie, Varron et Pomponius Méla. Paris, 1854.

проявляется в отношении римской религии к небесным божествам и божествам хтоническим. Небесные боги, конечно, сакральны, сакрально само небо, их обитель: «священным эфиром» (*sacer aether*) называет Овидий небеса¹. Но сакральны и подземные божества, сакральна Кибела — *sacer Cybele*, хтоническое женское божество фригийского происхождения. Кибела — Великая мать, владычица плодородия, обладает отчетливо выраженной в религии римлян устрашающей ипостасью. Образ Кибелы и сродных с ней хтонических богов римского пантеона показывает, что качество *sacer* имело отношение не только к благой, возвышенной, небесной стороне божественного, но также и к смертоносной, ужасающей, отвратительной природе божественного — так, как ее себе представляли древние римляне. Идея двойственности божественного мира — очевидная для римского религиозного сознания — получает свое выражение в двойственности *sacer*. Поэтому представление, выраженное словом *sacer*, резко амбивалентно.

Хотя *sacer* квалифицирует в целом область божественного, понятого как средоточие сверхчеловеческого, качество *sacer* вменялось и людям. Амбивалентность *sacer* проявлялась в этом случае особенно выпукло. Человек, которому вменялось качество *sacer*, мог быть жрецом. Жрец был посвящен тому или иному богу (*Cereri sacer, Neptuno sacer, etc.*), тем самым он принадлежал божеству и потому назывался *sacer* или, иначе, *sacerdos*. Как носитель жреческого сана (*sacerdotium*) человек обязан был соответствовать строгим требованиям религиозной праведности и нравственной безупречности.

Но применительно к человеку *sacer* могло иметь и иной смысл. Э. Бенвенист цитирует характерное изречение Феста, в котором речь идет о *homo sacer*: тот, кто объявлен народом *homo sacer*, ответственен за злодеяние (*maleficium*), его не дозволено убивать (точнее, не дозволено приносить в жертву — *immolari*), однако тот, кто убивает *homo sacer*, не осуждается как убийца². Дополнительный свет на образ *homo sacer* проливает толкование Макробия. Этот позднеантичный автор, оглядываясь на традиции прошлого, объясняет, почему кража священной вещи каралась как святотатство, осквернение (*sacrilegium*), а убийство *homo sacer* закон не преследовал. Макробий пишет, что древние не допускали, чтобы посвященные какому-либо богу животные паслись на частных пастбищах, но непременно отгоняли священных животных на земли того бога, которому они были посвящены (храмовые земли). Древние верили, продолжает Макробий, что души посвященных людей (*sac-*

¹ См.: Met. I.254. «Неба священный эфир» в переводе С. В. Шервинского (Овидий. Любовные элегии; Метаморфозы; Скорбные элегии. Пер. с лат. С. В. Шервинского. М., 1983).

² См.: Бенвенист Э. Словарь... С. 348.

гогum hominū) принадлежат богам. Поэтому также как они без колебаний преследовали посвященных богам животных, они с чистой совестью шли на убийство посвященных, полагая, что могут отправлять их души на небеса, куда те уходят тотчас после отделения от тела («Сатурналии», III. VII). Безнаказанная гибель дыщит в затылок тому, кого Фест определяет как homo sacer. На homo sacer Макробия лежит тень преследователя-убийцы. Homo sacer — человек, обреченный на смерть, проклятый на смерть.

Представление о священном, выраженное понятием sacer, близко тому древнему греческому восприятию священного, что запечатлено в понятиях ἱερός, ἄγιος. Вместе с тем существенная разница между латинским и греческим пониманием заключается в предельно резко выраженной двойственности римского понятия. Двойственность sacer состоит прежде всего в соединении значений чистоты, непорочности (как признаков того, что посвящено божеству) и значений нечистоты, «неистребимой запятнанности» (Э. Бенвенист), которые обусловлены причастностью sacer к смерти, ибо при особых обстоятельствах sacer несет в себе признак проклятого на смерть. Негативные значения лат. sacer стоят в близких отношениях с греч. τό ἄγιος (тяжкий грех; человек нечистый, запятнанный).

Римское представление о святости не сводилось конечно, к одному понятию sacer. В римский лексикон святости входили также: augustus, акцентирующее значения возвышенное, величественное; venerabilis, ставящее на первое место значение почитаемое, чтимое. Совершенно особое место занимает, конечно, sanctus, заявляющее прежде всего о значениях неприкосновенности, нерушимости, защищенности высшей санкцией¹. Следует особо обратить внимание на то, что римляне не допускали мысли о семантическом тождестве sacer и sanctus.

Представление о несвятом выражалось прежде всего посредством понятия profanus. Уже древние латинские авторы обращались к вопросу об исходном смысле этого слова. Варрон в трактате «О латинском языке» разъясняет, что fana называется то, что понтифики объявляют выделенным, ограниченным (fati sint finem) (VI.54)². По сути, fanum — освященное (или посвященное), место, которое предназначено для отправления обрядов, в более узком смысле — храм³. Далее латинский автор

¹ См. об этом: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с фр. М., 1995. Brown P. Society and the holy in late antiquity. Berkeley, 1982; Delehaye H. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité. Bruxell, 1927; Fugier H. Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine. Strasbourg, 1963.

² Текст Варрона цит. по изданию: Varro. On latin language. Book V—VII. London, 1978.

³ См.: Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine... «Fanum».

указывает, что *profanum* — это то, что расположено перед *fanum*. Мнение Варрона большинством позднейших историков и религиоведов было положено в основу толкования представлений античных римлян о профанном. Профанное было понято прежде всего как пространственная характеристика — как то, что находится вне священного места (*fanum*), а значит, вне *sacrum*. Такое толкование нуждается в существенном уточнении.

Заметим, что изначальное значение *profanus* задается не противопоставлением *sacer* и *profanus*, но противопоставлением *profanus* и *fanum*. *Profanus* производно от *fanum* как его иное. Что представляет собой *fanum*? Как уже указывалось, в общем значении *fanum* — священное место для отправления обрядов; глагол *fano* имеет значения освящать, посвящать¹. Этимология слова указывает на родство *fanum* с *feriae* (праздники, дни отдыха) и *festus* (праздничный, радостный, ликующий). *Fanum*, следовательно, не просто освященное и выделенное место. Это также место праздника и ликования. Более того, *fano* имеет родственное слово *fanor* — безумствовать, неистовствовать, бесноваться, носиться в исступлении². *Fanum* — место, где в праздничном ликовании участники ритуала безумствуют и неистовствуют. Такое семантическое согласование надежно подкрепляется многочисленными примерами архаической обрядности, в том числе, и древнеримской. Архаический *fanum* был местом, где в коллективном ритуальном действе пробуждалось в человеке экстатическое буйство, магически обращенное к первоэлементам стихиям.

Теперь уместно вернуться к *profanus*. Традиционно происхождение этого слова понималось как наименование того, что расположено перед *fanum*. Иначе посмотрел на семантику *profanus* Х. Вагенвоорт³. Он оспорил устоявшееся толкование приставки *pro-* в значении *перед*. Ссылаясь на труды Я. фон Ваккернагеля и лингвистические показания, голландский исследователь обосновал реальность значений *pro-*, указывающих на отдаленность от чего-либо, на противоположность чему-либо, а также на отсутствие чего-либо⁴. Эти наблюдения позволили Х. Вагенвоорту сделать вывод принципиальной важности: «В древнем латинском языке *profanus* первоначально относится не к месту, а к действию»⁵. Соответственно *profanus* указывает не на место перед храмом, а именно на изгнание из храма и относится к действиям, которые прои-

¹ См. напр.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1996. «*Fano*».

² См.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь, «*Fanor*».

³ См.: Wagenvoort H. Profanus, profanare//Mnemosyne. Bibliotheca classica batava. Quarta seriees. Vol. 2. P. 319—332.

⁴ См.: Ibid. P. 321.

⁵ Ibid. P. 322.

зошли в храм или святилище. Таким образом, *profanus* первоначально означает не несвятой, а уже не святой, т. е. лишенный причастности к святому¹. В подтверждение Х. Вагенвоорт приводит выражение Сервия, в котором словом *profanum* назван тот, кто порывает с религией, то есть вероотступник².

Итак, *profanus* становится то, что удаляется из *fanum* и лишается причастности к *sacer*, посвященному, освященному, принадлежащему богам. Причем состояние, обозначенное словом *profanus*, на первых порах, по-видимому, не обязательно фиксировало акт религиозного нечестия, вероотступничества. Скорее всего, первоначальное значение *profanus* сложилось в контексте культовой практики жертвоприношений: этим словом вначале обозначалась та часть посвященной божеству (священной) жертвы, которая после совершения определенных церемоний отделялась и поедалась самими участниками обряда; эта часть также в традициях римской обрядности могла быть после посвящения богу вынесена за пределы святилища, распределена перед храмом между участниками ритуала и съедена. Наличие такого значения позволяет Тертуллиану в «Апологии» (XIV.1) напомнить о людях, которые говорят друг другу: «Сегодня будет раздача у Великого Алтаря (*Hodie profanabitur ad Agram Maximam*)». Не случайно за глаголом *profano* сохранялось значение посвящать, приносить в жертву.

Важно заметить, что первичные значения *profanus* формируются не в составе космогонических представлений и не в моделях пространственных ориентаций, но изначально они увязаны с культовой деятельностью и только в контексте этой деятельности они и могут быть правильно поняты. Важно также, что римляне называли *profanum* то, что прежде побывало в качестве посвященного, что было передано божеству, а затем по правилам культа было обращено для потребления людьми. В этом смысле *profanus* выступает противоположностью *sacer*.

Сходную позицию в понимании *profanus* занял Э. Бенвенист, опубликовавший статью «*Profanus et profanare*», которая, по признанию автора, была написана до знакомства с работой Х. Вагенвоорта³. Из сравнения *profanus*, *profestus* (непраздничный, непосвященный) и ряда других слов с префиксом *pro-* Бенвенист вывел то же значение приставки *pro-*, что и его голландский коллега. Приложив это наблюдение к латинским текстам, французский лингвист пришел к выводу, что «качество *profanum* применяется не ко всему тому, что не является *sacrum*, а к тому,

¹ См.: *Wagenvoort H. Op. cit. P. 322—323.*

² «*profanum proprie dicitur quod ex religiosa re in hominum usum convertitur*» (Servius, Ae. 12, 779).

³ См.: *Benveniste E. Profanus et profanare//Hommages á G. Dumézil. Bruxelles. Berchem, 1960. P. 46—53.*

что прекращает быть таковым»¹. Profanus, как полагает Бенвенист, обозначает то, что «более не является священным, что не обладает отныне ни привилегиями, ни опасными сторонами священного, одним словом, то, что «десакрализовано»². Э. Бенвенист, как и его предшественник, относит profanus не к участкам пространства, а к ритуальным предметам и культовым действиям, прежде всего к жертвоприношению и жертвенной трапезе участников ритуала — *daps profanata*.

Со временем в семантике profanus к первоначальным культовым значениям посвященного и десакрализованного в целях ритуального потребления прибавляются значения, придающие расширительный смысл значениям десакрализации и доступности. Profanus становится обозначением собственно человеческого удела — уже не столько ритуального, сколько онтологического качества отделенности от божественного, непричастности божественному, непосвященности.

Пантеон

Изучение архаической римской идеи божества теснейшим образом связано с осмыслением представлений римлян о нумене. К характеристике этих представлений обращались крупнейшие историки римской религии, полемизируя по ряду принципиальных проблем.

А. Гренье писал: «Одна из характерных концепций римской религии — концепция numen'a. Numen есть в сущности воля. Римляне, как и другие первобытные народы, проецировали на внешние объекты и на всю природу явления, сходные с их собственной жизнью. Они еще не проводили различия между одухотворенным, душой или духом, и действующей материальной реальностью. Эти numina были разом и духом, и телом, но прежде всего они были действием. Их тела обычно были сокрыты или проявлялись лишь украдкой. В каждый момент своего существования, в каждом своем поступке человек ощущал себя во власти воздействующих внешних сил более могущественных, чем он сам. Эти силы есть numina»³. К сущностным свойствам numen'a французский историк относит, помимо могущественности, вездесущность, таинственность, бесполость, безымянность, безликость.

В numen'e, отмечает А. Гренье, римляне видели самостоятельную силу, которая действовала как посредством «живых» явлений — людей, зверей и птиц (например, орла), так и посредством предметов — кам-

¹ Benveniste E. Op. cit. P. 48.

² Ibid. P. 49.

³ Grenier Albert. Les religions étrusque et romaine//Les religions étrusque et romaine. Les religions des celtes, des germains et des anciens slaves. Paris, 1948. P. 82.

ней, оружия: «Убивает не копье, это numen убивает посредством копья»¹. С развитием представлений об антропоморфных богах ряд наиболее устойчиво связанных с идеей numen'a явлений приобрел значение атрибутов божества — так, копье стало атрибутом Марса, кремень и орел — Юпитера. Римские боги, согласно мысли А. Гренье, «первоначально — numina и они ими всегда оставались»².

Основные положения историко-религиоведческой концепции Альберта Гренье очевидным образом выдержаны в духе теории «динамизма». Сближая римскую идею numen'a с верованиями в тапа, которые требовали предельно осторожного обращения с тем, на чем лежит печать присутствия этой магической силы, А. Гренье еще более усиливает сходство описанных этнографами религий с древнеримской, отмечая, что в своих глубинах римское религиозное чувство всегда сохраняло «первобытное» понимание sacer как «tabu»³.

В конце 30-х годов позиции сторонников сближения тапа и numen были усилены статьей Ф. Пфистера «Numen». В этой работе немецкий лингвист подвел римскую идею numen'a под родственное понятию тапа понятие orenda, которым пользовались ирокезы, выражая им, как отмечает Ф. Пфистер, идею божественности предметов и проявляющейся всюду сакральности. Numen толкуется немецким ученым как действующая энергия, свойственная каждому божеству и всем сакральным предметам, — именно обладание numen'ом составляет сущность того, что имеет отношение к божественному. Идея персонального бога наследует, как полагал Ф. Пфистер, представлению о numen'e⁴.

В завершенном виде подход к древнеримской религии с позиций теории «динамизма» представлен в книге крупного голландского историка античных религий Х. Вагенвоорта «Римский динамизм»⁵. Опираясь на теорию «динамизма», Х. Вагенвоорт пришел к выводу, что древнейшие римские представления о священном были обусловлены верованием в магическую силу, сходную с той, что была описана Р. Кодрингтоном под именем мана. Мана, согласно пониманию Вагенвоорта, толкуется как «сила», особенно «сверхъестественная сила» в качестве атрибута богов, как «власть», «величие», «магия», «энергия», «свойство»,

¹ Grenier A. Op. cit. P. 83.

² Ibid. P. 83.

³ См.: Ibid. P. 84—85.

⁴ См.: Pfister F. Numen//Paulus Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 17. Begonnen von G. Wissowa. Stuttgart, Metzler, 1937. S. 1274.

⁵ Wagenvoort H. Roman dynamism. Studies in ancient roman thought, language and custom. Oxford, 1947.

«дух», «слава», оно есть также «наименование места поклонения в храме»¹. Римляне, согласно Вагенвоорту, почитали эту силу, называя ее *pumen*².

Numen в таком понимании голландского религиоведа приобретал качества имперсональной магической силы, вера в которую предшествовала представлениям римлян об индивидуальных божествах. Эта сила пребывала всюду — в копье, в озере, в каждой пещере, дереве, в лесу: «*Numen* обнаруживался тотчас, как только люди с содроганием замечали, что нечто приходит в движение, что невидимая, неизвестная сила вдруг проявляет себя»³. Эволюция слова *pumen* позволяет, по Х. Вагенвоорту, приблизиться к пониманию древнейших римских идей о божествах. Древнейшие римляне не знали ни божественного образа, ни небесного брака, не имели генеалогии богов. «Римской мифологии в собственном смысле слова никогда не существовало»; однако, продолжает Вагенвоорт, нельзя представлять римскую религию на начальной стадии сухим и скучным церемониалом в честь незримо летающих фантомов, «напротив, тут мы вступаем на электродинамическую землю волшебства»⁴.

У А. Гренье и Х. Вагенвоорта, несомненно, имелись основания утверждать, что древнейшие римские представления о священном имеют прямое отношение к *pumen*, а *pumen* непосредственно связан со значением силы. Понималась ли, однако, римлянами эта магическая сила именно как сила претеистическая? И можно ли вообще говорить о том, что содержание понятия *pumen* определялось в религиозном сознании римлян имперсональными значениями, будучи основой их претеистических верований⁵?

Решительно противоречит толкованию *pumen* в качестве обозначения безличной силы этимология слова. Словарь Эрну-Мейе отсылает к исходной основе **puo* — «делать знак головой», указывая, что на этой основе были образованы слово *putus* — «знак головой», «знак головой как выражение приказа или волеизъявления» и специально религиозный термин *pumen*, сходный по смыслу и имевший также особое значе-

¹ *Wagenvoort H. Roman dynamism. P. 7.*

² См.: *Ibid. P. 75.*

³ *Ibid. P. 78.*

⁴ *Ibid. P. 78—79.*

⁵ Претеизм (предеизм) — религиоведческий термин, который введен сторонниками концепций «динамизма» и преанимизма для обозначения тех религиозных верований в высшие силы, что сложились до возникновения представлений о персональных божествах.

ние «божественного могущества» («*puissance divine*»)¹. То, что в значениях «знак головы», «кивок», «волеизъявление» мы имеем дело с первоначальной семантикой *pumen*, а не с позднейшим подчинением значений идее персонального субъекта действия, подтверждает группа этимологически родственных индоевропейских слов: греч. *κεῖφα* — «кивание головой (в знак одобрения или приказа)», «мановение, знак»; скр. *pauti*, *pávati* — «повернулся».

Убедительные доводы против понимания *pumen* как безличной силы были выдвинуты Ж. Дюмезилем. Сторонники концепции претенз-ма приводили в качестве примера факты поклонения древних римлян копью Марса и кремню Юпитера, полагая, что на ранней ступени существовали самостоятельные культы священного копья и священного кремня как предметов, манифестировавших *mana* и выступавших как *pumina*; впоследствии эти объекты магического культа были соединены с образами антропоморфных богов. Не исключая причастности копья и кремня к древней римской магии, Ж. Дюмезиль на основании лингвистических данных указывает, что вплоть до эпохи Августа и Цицерона слово *pumen* никогда не употреблялось отдельно, но всегда в сочетании с теонимом, данным в родительном падеже (напр., *pumen Iouis*, *pumen Ceregis*), либо, как исключение, употреблялось с именем персоны или общности (напр., *senatus, populi Romani*). «В этих выражениях оно обозначало не присущее божееству качество, но выражало особое волеизъявление этого божества»².

В подтверждение своей позиции Ж. Дюмезиль напоминает, что данные различных индоевропейских языков говорят о наличии в религиозном сознании уже в эпоху индоевропейской общности представления о небесном божестве, словесное обозначение которого реконструируется как *deiuos (deiws)*³. Те индоевропейцы, что стали позднее римлянами, в эпоху миграции сохранили древнюю идею и, укоренившись в Италии, помнили о прабожестве, называя небесного бога именем *Iuppiter*, производным от *deiuos (deiws)*.

Отрицая мысль об изначальности связи слова *pumen* с каким-либо магическим предметом или безличной магической силой, Ж. Дюмезиль устанавливает: «Древнее использование этого слова, как и его этимология, свидетельствуют о примате понятия личного божества: в течение веков *pumen* был только *pumen dei*, волей, выраженной конкретным божеством»⁴. Значения силы и могущества, конечно, включались в смыс-

¹ Ernou A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latin... «Nuo». P. 452.

² Dumézil G. La religion romaine archaïque. P. 42.

³ См.: Ibid. P. 45.

⁴ Ibid. P. 44.

ловую структуру понятия о *pūten*'е, ибо воля бога выступает в религиозном сознании в качестве принудительной силы. В этом смысле *pūten* — могущественная божественная сила, властно распоряжающаяся человеческой судьбой.

Тексты Овидия, Помпония Мель и ряда других авторов свидетельствуют о происходящем в конце республиканского периода и в начале периода империи семантическом сдвиге: представление, обозначенное словом *pūten*, сближается с понятием божества, *pūten* становится обозначением не только волеизъявления божества, но и обозначением самого божества. В таком значении слово *pūten* входит в широкое употребление и применяется как к божествам древнеримского пантеона, так и к статуям богов, к духам полей, рощ, пещер, других выделенных религиозным сознанием мест, к духам покойных родственников, которых римляне почитали за богов.

Таким образом, нет веских оснований отождествлять римское представление, обозначенное словом *pūten*, с теми идеями, которые были вложены сторонниками теорий «динамизма» и преанимизма в понятие *тапа*. Несомненно, в римском религиозном сознании на архаической ступени существовали такие верования в магическую силу, которые предполагали неопределенность, неантропоморфичность, слабую индивидуализированность субъекта силы. Однако к понятию, выраженному словом *pūten*, они не имели прямого отношения. В архаической римской религии теистическая идея доминирует над магическими представлениями.

Римское представление о божестве сохранило прямую связь с древней индоевропейской основой. Латинские слова *deus* «бог», *dīvus* «божественный» восходят к индоевропейской основе *deiwos* «бог», «бог неба». Главное божество римского пантеона Юпитер (*Iūpiter*) наследует индоевропейскому «небесному богу-отцу» (*dyaus pitar*), ему родственны греческий Зевс (Ζεύς πατήρ), древнеиндийский Дьяус пита «бог Неба-отец» (*Dyaus pita*) и некоторые другие верховные боги индоевропейцев, развившиеся из общего праобраза.

Римский Юпитер — верховное божество, «царь (гēх) неба», «отец богов и людей» в то же время является «громовержцем», «блистающим молнией»¹. Как верховный бог Юпитер концентрировал множество функций — военную (Юпитер Виктор, Победитель), хозяйственную (Юпитер Дапалис), хранителя границ (Юпитер Термин) и другие. Ряд функций был вменен Юпитеру в ходе присоединения к Риму новых народов и слияния их культов с римскими. Такая практика совмещения исконноримских и чужестранных богов в синкретические образы была

¹ Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II. Тбилиси, 1985. С. 797.

для Рима, особенно позднего, обычным делом. В государственной религии Юпитер почитался прежде всего как верховный покровитель Рима, олицетворение его военного могущества и величия, гарант Fides. Символами Юпитера выступали молния, кремень и скипетр.

Юпитер возглавлял архаическую римскую триаду главных богов. Кроме Юпитера, небесного (уранического) бога, в нее входили также Марс и Квирин. Марс в «древнем италийском пантеоне выступает как бог войны, связанный с конем, бог переселений и покровитель сельского хозяйства»¹. Связь с силами плодородия указывает на изначальную хтоническую природу этого божества. Марсу приписывалось обладание магической силой очищения и защиты, к которой римляне обращались при отправлении сельских культов, обеспечивавших процветание хозяйства. Атрибутом Марса было копье. В процессе эллинизации пантеона Юпитер и Марс были отождествлены соответственно с Зевсом и Аресом.

Квирин, первоначально бог сабинян, вошел в римский пантеон в процессе образования единой гражданской общины римлян. Очевидно, он закрепился в архаическом пантеоне как бог народного собрания, бог «квиритов» — той части римской общины, что была занята мирным трудом. Поэтому Квирин порой воспринимался римлянами как «мирный Марс», покровительствовавший и плебеям, и патрициям. «Выделение этого культа как главного должно было укрепить единство формировавшейся римской общины, по инициативе ли Нумы или нескольких царей»². Однако Квирин не удержался во главе римского пантеона, более того, культ этого бога уже в конце царского периода стал отходить на задний план.

Последнему царю Тарквинию предания приписывали реформирование триады главных богов: царем был выстроен на Капитолийском холме храм, посвященный Юпитеру, Юноне и Минерве. Юнона, древнее женское божество латинов и фалисков, покровительница плодородия и

¹ Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II. Тбилиси, 1985. С. 797. Подтверждая наличие двух последних, менее известных функций Марса, обычно изображаемого богом войны, исследователи пишут: «Марс считался покровителем юношей, которые, согласно обету uer sacrum «весна священная», должны были переселяться по достижении совершеннолетия с обжитых мест на новые территории. Дюмезиль возводит этот обычай к индоевропейскому, заставлявшему индоевропейцев двигаться все дальше от своей первоначальной территории» (Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II. С. 797). «К богу Марсу в Древнем Риме обращались с молитвой о сельскохозяйственном изобилии и плодородии. В молитве, приводимой Катонем, обращаются к Марсу-отцу (Mars pater) с просьбой защитить от болезней, отворотить недород и голод, послать рост и благоденствие злакам, хлебу, лозам и посадкам, сохранить здоровыми «пастухов и скот» (pastores pecuaque)» (Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II. С. 797—798).

² Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 69.

материнства, в составе Капитолийской троицы становится супругой Юпитера. Римляне чтили Юнону прежде всего как богиню женщин, родовспоможения, покровительницу супружества. Минерва, имевшая этрусское соответствие в образе богини Менервы, почиталась как покровительница ремесленников, учителей, врачей, актеров, музыкантов, писателей. Юнона была отождествлена с греческой Герой, а Минерва с Афиной.

Учреждение культа Капитолийской троицы и другие, более поздние действия римских властей по упорядочению пантеона не сопровождались мерами по разработке официальной религиозной доктрины. Ни сенат, ни римское жречество при всей склонности римской ментальности к регламентации никогда не радели об общеобязательной доктрине. Дальше попыток построения иерархий богов и деления богов на «отечественных» (*dii indigetes*) и «новых» (*dii novensides*, боги-новоседы) официальное жречество почти не продвинулось, при этом право вольно толковать о природе богов оставалось за гражданином. Набожных «отцов» города и жречество заботили больше правила богопочитания, искусство определения воли богов по явным и тайным знакам, наконец, строгость соблюдения обетов, принятых перед богами при критических или триумфальных обстоятельствах. Разработке единой доктрины сильно препятствовала неоднородность гражданской общины, разделенной на патрициев и плебс, на профессиональные, родственные, земляческие и другие сообщества — каждое по своим «уставом», своими праздниками, обрядами и, конечно, богами.

Наряду с Капитолийской троицей, культом прежде всего патрициев, в Риме на долгий срок утверждается плебейская триада — Церера, Либера и Либер. В V в. до н. э. этим богам был посвящен особый храм, ставший опорой плебса в его борьбе с «отцами» города (здесь хранилась казна и архив плебса). Церера — древнейшее женское хтоническое божество, покровительница плодородия, животворящих сил и материнства, владычица подземного мира. В ходе грецизации италийско-римских религий Церера была отождествлена с Деметрой. Либера и его женская параллель Либер — хтонические божества плодородия и виноградарства; в честь Либеры как бога животворящих сил в ходе праздников либералий в сельской местности отправлялись фаллические культы. Эллинизация пантеона поставила Либеру в тесное родство с Вакхом-Дионисом, а Либере — с Ариадной.

Боги фамилий, этнических, профессиональных, земляческих сообществ, присоединенных к Риму городов и народов образовывали огромный пантеон древнеримской религии. Римляне делили их на три категории — небесных, земных и подземных (Тит Ливий, «История Рима...» I, 32, 10). К числу древнейших хтонических, помимо названных, принадлежали Конс, бог собранного урожая, хранитель зерна, Опе, богиня по-

сегов и урожая, Теллус (Tellus Mater) «мать-земля», богиня плодородящих сил и подземного мира; возможно, Сатурн в первичном образе бога урожая и некоторые другие. К архаическим земным (ойкуменическим) божествам принадлежали Янус, бог входов и выходов, всяких начинаний и союзов, мифический первый италийский царь, Сатурн в наиболее известном образе царя римского «золотого века». Янус и Сатурн восприняли некоторые черты мифологических культурных героев — Янус будто бы научил людей кораблестроению и земледелию, Сатурн привил навыки виноградарства и общественной жизни. Некоторые черты Януса указывают на то, что в своих истоках его образ восходит к образу демиурга, бога-творца и мироустроителя, возможно, в глубокой архаике Янус был наиболее почитаемым богом, «богом богов».

К ойкуменическим богам, богам населенной людьми земли, принадлежала Веста — древнейшая богиня очага домашней или городской общины, олицетворявшая чистоту и верность. Ее образ был связан в своем происхождении с мифологией и культом священного домашнего огня — «когда из этого мифа священного огня возникла великая Веста, она стала богиней-девственницей; Веста не олицетворяла собой в мире ни плодородия, ни могущества; она стала порядком; но не строгим, абстрактным математическим порядком, непреложным и фатальным законом... который издавна был замечен среди явлений физической природы. Она стала порядком нравственным»¹. Образ Весты генетически и типологически тождественен греческой Гестии.

В республиканский и императорский периоды происходит существенная трансформация архаического пантеона. Древние римские боги совмещаются с инкорпорированными новыми. Так, широкое распространение получает прежде локализованный в основном на Сицилии культ Венеры, богини садов и любви, в которой начинают видеть мать Энея, прародительницу римлян; позднее культ Венеры срачивается с восточными культами Исида и Астарты. В культах плодородия заметную роль начинает играть Приап, божество садов и родников, а также изобилующей сексуальности. В среде военных возникает почитание изначально иранского бога Митры, культ которого быстро набирает силу в эпоху Империн; образ Митры сближается с Юпитером и Зевсом. Как солнечное божество, символизирующее могущество и силу, Митра становится объектом почитания римских императоров Нерона и Коммода.

Характерной чертой древнеримской религии была склонность к обожествлению общих понятий. Выше уже шла речь о *fides* и *pietas*. Кроме них в римском пантеоне пребывало множество других деифицированных сущностей: Конкордия персонифицировала согласие между гражданами, она была олицетворена в образе матроны, держащей рог

¹ *Fustel de Coulanges. La cité antique. Paris, 1893. P. 29.*

изобилия и оливковую ветвь; Клементия персонифицировала кротость, культ этой обожествленной добродетели получает распространение после смерти Юлия Цезаря; Виктория — олицетворение победы; Либертас — олицетворение свободы; и т. д.

Деификация людей была столь же типичным явлением римской религии. Об обожествлении императоров уже упоминалось. Этой практике предшествовала традиция уподобления царей и полководцев Юпитеру. Согласно древнеримским воззрениям, римский царь своей силой и функциями был подобен небесному царю — Юпитеру¹. Полководцы-триумфаторы доимперских времен подражали божественности Юпитера и царей: «Они проезжали по городу в колеснице, влекомой четверкой увенчанных лаврами лошадей, в то время как все другие шли пешком; носили пурпурное одеяние, вышитое или украшенное золотыми блестками; в правой руке они держали лавровую ветвь, а в левой — увенчанный орлом скипетр из слоновой кости; чело их венчал лавровый венок, а лицо было выкрашено киноварью; над их головой раб держал массивную золотую корону, которой была придана форма дубовых листьев. Уподобление человека богу символизирует в этом облачении прежде всего увенчанный орлом скипетр, корона из дубовых листьев и выкрашенное в красный цвет лицо. Орел был птицей Юпитера, дуб его священным деревом, а лицо статуи бога, стоявшей на Капитолии на запряженной четверкой колеснице, перед празднествами регулярно окрашивалось в красный цвет»². Тит Ливий увидел в одной из таких церемоний прямое покушение на богоподобие. Триумфатор «не походил не только на гражданина, но даже на смертного. Эти кони как бы приравнивали диктатора к Юпитеру и Солнцу, что делало церемонию кощунственной» («История Рима...», V, 23). Римская практика богоуподобления создавала благоприятные предпосылки для деификации императоров. Для римлян «новая форма государственной власти, формировавшаяся при империи, должна была представляться силой устрашающей, хотя и необходимой в сложившихся условиях, а носитель и главный представитель этой власти — таким же обладателем божественной, неподвластной людям силы — *pater*, как Юпитер и другие боги»³. На первых порах решение об обожествлении выносилось государственным органом — сенатом. Затем деификация стала элементом церемонии провозглашения императора.

¹ См. подробнее: Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1998. С. 162.

² Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. С. 162.

³ Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. С. 177.

На протяжении всей истории римской религии действенной оставалась идея перехода умерших родителей в разряд богов. Плутарх, разбирая особенности римской набожности, указывает, что «сыновья должны почитать отца как бога», поэтому они «гробницы отцов чтут, как храмы богов, и над погребальным пепелищем, подняв первую кость, объявляют, что покойник сделался богом» («Римские вопросы», 14). Равным образом чтилась и мать. Вместе умершие предки составляли особую категорию богов — *dii parentum*, «богов родителей». Многие знатные роды выводили свою генеалогию из браков их предков с богами, что позволяло претендовать на божественное происхождение. Тертуллиан, христианский апологет (160—220 гг.), попрекал римлян по поводу практики обожествления умерших: «У вас мертвецам открыто небо, вы постоянно гоните их по дороге от преисподней к звездам» («К язычникам», II, 11)¹. В этом полемическом по форме замечании заключено точное наблюдение.

Демонология

В каждой семейной общине издревле существовал культ пенатов — домашних богов, выполнявших функцию охраны домашнего очага и припасов (лат. *penus* — съестные запасы, кладовая; внутренняя часть жилища или храма; см.: Цицерон, «О природе богов», II, 68). Свои пенаты были и у полисной общины — их, по преданию, привез Эней из Трои. Культ пенатов Рима находился в ведении прежде всего жриц Весты, в храме этой богини в недоступном для непосвященных месте хранились изображения пенатов. В государственном культе пенаты Рима чтились как защитники общины, гаранты благоденствия народа.

К глубокой архаике относятся культы ларов — семейных богов, выполнявших сходные с пенатами функции охраны домашнего благополучия. Лары — хранители нравственных устоев, норм взаимоотношений между членами семьи. Под надзором ларов находились домашние рабы, которых семейные боги ограждали от чрезмерной жестокости хозяев. Глава римской большой семьи (фамилии) совершал в культе ларов важнейшие священнодействия. В культе ларов принимали участие также и рабы. Наряду с семейными (фамильными) ларами римляне знали также ларов — богов соседской общины, общей территории. Этих богов-хранителей почитали на перекрестках дорог, ведущих к соседним усадьбам. От названия перекрестков (лат. *compitum*) ритуалы в честь «компитальных» ларов назывались компиталиями.

¹ Цит. по: Тертуллиан. Избранные произведения. Пер. с лат. М., 1994.

С домашней религией связан культ гениев — генеалогических богов, богов рода (от лат. *gens* — род), в которых видели олицетворение порождающего начала. Гений, изначальная животворящая сила, стал также олицетворять физические и духовные качества мужчины как главы семьи, превратившись со временем в бога-покровителя мужчины. Городские, профессиональные и другие сообщества, согласно верованиям римлян, тоже имели своих гениев — духов-хранителей. Город-государство Рим находился под опекой особого гения — «гения римского народа» (*genius populi Romani*). Сенат имел своего гения сената, которого представляли бородатым старцем. Культ императоров сопровождало распространение культа гения императора.

Пенаты, лары, гении — преимущественно добрые божества римской демонологии. Зачастую лары и гении отождествлялись с манами, в которых римляне видели прежде всего духов загробного мира, умерших родственников; на поздней стадии возникает воззрение, что маны — добрые души умерших.

Наряду с духами-хранителями в состав римского пандемониума входили и злонамеренные существа. К этой категории римляне относили ларвов и лемуров. Ларвы — это злые души умерших, мстящие живым, а также духи-мучители, пребывающие в подземном мире. Лемуры, образы которых часто совмещались с образами ларвов, выступали в роли злонамеренных духов мертвых. Лемурами становятся после смерти нечестивцы, злодеи или люди, лишенные правильного погребения. Такие призраки мертвых бродят по земле и творят злодеяния, мстя живым.

Религиозная картина мира римлян предполагала присутствие при каждом локусе пространства, при каждом значимом объекте или действии особых духов. Религиозная предусмотрительность римлян, опасавшихся оставить без внимания любой объект, не знала границ. Жители «вечного города» почитали богиню сточных каналов Клоакину и гениев бань. «Римский религиозный практицизм приводил к обожествлению разных мельчайших событий жизни и к обожествлению отдельных или частичных функций богов и людей. Были не только богини или демоны рождения человека, но и лежания его в колыбели, первого его крика, первого произнесенного им слова, его еды и питья, его первого выхода на улицу, его хождения по улице, его возвращения домой и т. д.»¹. Духи мест, действий, предметов и функций наполняли римский пандемониум практически неисчислимым сонмом демонов. Исторически достоверно судил об этой стороне римской набожности Тертуллиан: «Римляне, не

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. 73.

довольствуясь тем, что признали богами таких, которых прежде видели, слышали и осязали, чьи изображения известны, деяния рассказаны, память о ком повсеместно распространена, требуют каких-то бестелесных и бездушных теней, собственно, названий вещей, и признают их богами, поручая отдельным божествам всякое состояние человека с самого зачатия во чреве» («К язычникам», 11)¹.

Обряды

Учреждение и упорядочение важнейших священнодействий римская традиция приписывала царю Нуме. Первейшей заслугой Нумы было будто бы введение календаря, определившего правильную последовательность религиозных праздников и обрядов. Предания об установлениях Нумы очень характерны для римской религиозной истории, значительная часть которой действительно связана с волеизъявлением государственных институтов или высших должностных лиц. Этими решениями из общего сонма богов выделялись наиболее предпочтительные боги (так было, например, с Капитолийской триадой), учреждались храмы и устанавливался официальный порядок почитания этих богов в специальные сроки и по особому обряду.

В царский период важнейшие обряды государственного культа отправлял сам царь. Позднее обряды государственной религии находились в ведении назначенных высших распорядителей культа из числа жрецов (понтифики, фламины) или гражданских лиц (диктаторы, консулы и др.). Верховный понтифик в первый день каждого месяца по лунному календарю (в календы) на Капитолийском холме торжественно обращался к богам с молитвой о благоденствии Рима. В середине месяца (в иды) он же осуществлял жертвоприношение богам-покровителям римского народа.

Одним из важнейших государственных культов был культ Весты. Весте, богине-хранительнице Рима, был посвящен храм, по преданию, построенный Нумой, где горел неугасимый священный огонь — символ благоденствия города и воплощение самой Весты. Ритуал поддержания огня городского очага исполняли весталки, жрицы Весты. Каждый год 1 марта повторялся обряд возжигания этого священного огня.

Кроме регулярных государственных обрядов в честь богов, покровительствовавших Риму, отправлялись и окказиональные, вызванные грозными или, напротив, благоприятными обстоятельствами. Так, после тяжелой войны, сопровождавшейся зловещими небесными знамениями, сенатом, чтобы «прогнать страхи, было назначено трехдневное праздне-

¹ Цит. по: Тертуллиан. Избранные произведения. Пер. с лат. М., 1994.

ство, когда толпы мужчин и женщин заполняли храмы, моля богов о мире» (Тит Ливий, «История Рима...», III, 5, 14). К окказиональным обрядам относились люстрации — очистительные обряды и лектистернии — ритуальные пиры для богов.

Молитвы, жертвоприношения, заклятия и клятвы при заключении договоров, обеты, торжественные процессии под звуки труб и флейт определяли основной состав римской обрядности. С глубокой древности римляне держались обычая обращаться к богам, покрыв голову: «Богов же почитают, покрывая голову или в знак благочестивого смирения, или, скорее, оберегая свой дух во время молитвы от дурных и зловещих слов; поэтому и натягивают плащ до самых ушей» (Плутарх, «Римские вопросы», 10).

Исключительную роль в государственном культе играли птицегадания. Птицегадания, ауспиции (от лат. *aves* — «птица» и *spcio* — «наблюдать»), были непременным условием начала всякого важного дела, государственного или частного. Римляне непреложно верили, что полет птиц, их крик или склевывание курами зерна при особых обстоятельствах должно быть понято как знамение, открывающее волю богов. Толкованием поведения птиц занимались особые лица — авгуры и магистраты. Занятие авгура было почетной и пожизненной государственной должностью. Тит Ливий описывает типичный пример ауспиций, проведенных накануне провозглашения Нумы царем. Авгур усадил Нуму на камень лицом к югу, а сам «с покрытой головой, сел по левую его руку, держа в правой руке кривую палку без единого сучка, которую называют жезлом. Помолившись богам и взяв для наблюдения город с окрестностью, он разграничил участки от востока к западу; южная сторона, сказал он, пусть будет правой, северная — левой; напротив себя, далеко, насколько хватал глаз, он мысленно наметил знак. Затем, переложив жезл в левую руку, а правую возложив на голову Нумы, он помолился так: «Отец Юпитер, если боги велют, чтобы этот Нума Помпилий, чью голову я держу, был царем в Риме, яви надежные знаменья в пределах, что я очертил». Тут же он описал словесно те предзнаменования, какие хотел получить. И они были ниспосланы, и Нума стал царем» («История Рима...» I, 18, 7—10). Ауспиции служили легитимным основанием государственных решений и государственных должностей. Ауспиции проводились в римском стане перед началом военных действий, поэтому в обозе армии всегда возили священных кур.

К ауспициям были близки авгурии — другая разновидность римских дивинаций. К особому типу дивинации относились гадания по внутренностям жертвенных животных, особое внимание при этом уделялось печени. Такими приемами мантики владели гаруспики, по боль-

шей части они были этрусками. Этруски вообще долгое время считались в Риме лучшими знатоками божественных знамений. Гаруспиция, практика гаруспиков, включала также толкование молний. Мантика гаруспиков не имела официального статуса, хотя к ней часто прибегали при решении вопросов государственной важности. В позднем Риме отношение к гаруспикам становится весьма критическим, очень показателен своим скептицизмом трактат Цицерона «О дивинации».

В качестве предмета мантических обрядов могли выступать не только внутренности животных или птичьи крики, но фактически любые явления, в которых настороженный римский взор усматривал тайную примету — выползшая змея, бегущий волк, замеченные огни и т. д. На высокую ступень была возведена римлянами астрология. Толкованием снов занимались онирокритики. Государственное значение имели «Сивиллины книги» — тексты пророчеств, хранившиеся в храме Юпитера на Капитолии. Когда государству грозили несчастья, сенат прибегал к помощи особых жрецов, которые извлекали из книг подходящий способ умилоствления богов. «Сивиллины книги» обладали высоким авторитетом даже в глазах интеллектуалов позднего Рима.

Общенародный характер имели луперкалии (от лат. *lupus* — «волк»). Первоначально луперкалии были весенними пастушескими обрядами пастухов. Молодые нагие жрецы 15 февраля после жертвоприношений собаки, козлов и коз бежали вокруг Палатинского холма и хлестали встречных ремнями из козлиных шкур. Считалось, что удары служат магическим средством очищения, способствуя тем самым усилению животворящих сил, плодородию. Молодые женщины искали ударов ремня, чтобы повысить свою детородную силу. Некоторые второстепенные элементы луперкалий (бичевание юношей и др.), возможно, указывают на рудименты архаических инициаций. В центре луперкалий стоял культ Фавна — одного из наиболее чтимых римских богов, бога растительности, животных. Фавн, носитель плодотворящих сил, в изображении римской мифологии отличался безудержной сексуальностью; ему приписывались также способность насылать безумие и дар пророчества. Помимо луперкалий в круг связанных с аграрной магией праздников римской общины входили октябрьские фонтиналии, декабрьские сатурналии и др.

Сколько бы ни была значительна в Риме роль коллективных ритуалов гражданской общины, каждая семья, фамилия прочно держалась своих родовых религиозных традиций. Родовая община имела свои святилища, участки земли для отправления культа (*locus religiosus*), отдельные места погребения. Семьи почитали своих духов-хранителей и умерших

предков, изображения которых хранились в домах в виде масок. Родильная, свадебная, погребальная обрядность составляла основу домашних культов. Погребальные ритуалы занимали в религии римлян особое место, считалось, что они должны были быть по возможности максимально торжественными — со скорбной процессией плакальщиц, жертвоприношениями, состязаниями (например, гладиаторскими боями), возведением гробницы. Власти были вынуждены даже принимать специальные законы, ограничивавшие расходы на похороны.

Римляне верили, что каждый человек имеет своего гения, духа-покровителя. Жертвоприношения гению, обращения к нему с молитвами, восхваления складывались в индивидуальный культ. По мере развития римской обрядности значение индивидуального начала возрастало.

В среде римлян была распространена лечебная, любовная (приворотная) виды магии, но особенно широкое хождение имела «черная», вредоносная магия: наведение порчи, сглаз, ворожба, пресечение роста посевов и др. Для защиты от вредоносного воздействия римляне прибегали к оберегам, заклинаниям и прочим средствам охранительной (апотропеической) магии.

Ко II в. до н. э. в Риме под влиянием греческой и восточной культур возникают мистериальные обряды, восходящие к Элевсинским мистериям, культам Исида, Осириса и других ближневосточных богов. Одни мистериальные культы, например, мистерии Митры, получают официальное признание. Другие встречают настороженный прием и даже преследования властей, яркий пример тому — мистерии Вакха. В мистериальных культах, подобных вакхическим, римскую общественность больше всего беспокоил закрытый характер собраний, таинственность ночных ритуалов, эзотеризм вероучения. Все это резко противоречило публичности и открытости — отличительным чертам традиционной римской обрядности.

На архаической стадии ритуалы по большей части отправлялись под открытым небом, в рощах, при особых деревьях, у источников, на полях. Культ священных рощ и деревьев был очень развит среди италиков. Места для общественного отправления культа определенного бога решением государства отчуждались в пользу божества и объявлялись «священными» (*lota sacra*). Здесь ставилось святилище, совершались жертвоприношения, а когда в Риме получила распространение практика храмостроительства, возводился храм. В храмах хранились изображения богов, религиозные святыни, священные тексты, а также архивы, сокровища, произведения искусства.

Религиозная община

Из древнейших родовых, территориальных и племенных общин, проживавших на месте будущего Рима и в окрестностях, сложилось вместе с формированием города единое религиозное сообщество «римского народа». Полисная община имела общие обряды, общие ритуальные дни, общие святилища, коллективные религиозные интересы и цели. Как единое целое община «римского народа» противостояла общине богов. Отношения между общиной города-государства и богами римского пантеона строились, с одной стороны, на основе верности людей обязательствам перед богами, доверии (*fides*) их покровительствующей силе, с другой — на благорасположении богов городу, взятому под покровительство. В сношения с богами «римский народ» вступал при посредстве государственных лиц. Заветной целью «римского народа» выступал «мир с богами» (*пax deorum*), гарантировавший процветание и величие Рима. Высшие гражданские и высшие религиозные ценности в сознании «римского народа» совмещались, образуя идеологическую основу города-государства.

Религиозная целостность «римского народа», опиравшаяся на почитание общих богов в коллективных ритуалах, допускала существование под контролем государства публично действующих религиозных сообществ. К наиболее архаическому религиозному делению относились мужские и женские культовые союзы: мужчины, преимущественно из низов, особыми обрядами чествовали бога Сильвана, у женщин были свои культы (богини Карменты, *Vona dea*, «Доброй богини», и др.). На устоях патриархального прошлого держались семейно-родовые, фамильные религиозные объединения. К римской старине восходили территориальные соседские сообщества, отправлявшие общие культы местных богов и духов. Деление «римского народа» на 30 курий допускало наличие у каждой курии своего культа. Две основные социально-политические группы — патриции и плебеи — связывали себя с двумя разными триадами богов и имели свои святилища. Патриции, разделенные на сословия сенаторов и всадников, различались также и своими культовыми приоритетами (всадники отдавали предпочтение культу Диоскуров). У каждой профессиональной группы были не только свои боги, но и свои обряды, свои дни священнодействий. Так, коллегии ремесленников объединялись вокруг почитания Минервы, образуя при храме богини свою культовую корпорацию. Коллегия торговцев чтила Меркурия.

Во главе общины-фамилии стоял отец семейства, отправлявший важнейшие домашние обряды. В царскую эпоху общину «римского народа» представлял царь, обладавший верховной законодательной, воен-

ной и религиозной властью. В республиканский период «римский народ» представляли перед богами высшие администраторы, занимавшие гражданские должности (магистратов — консулов, трибунов) или жреческие. По преданию, царь Нума Помпилий своим установлением положил начало разделению функций царя и учредил должность жреца, исполнявшего царские священнодействия. Должность высшего римского ритуалмейстера (*rex sacrorum*, «царь священнодействий», или *rex sacrificulus*, «царь жертвоприношений») во времена республики стала пожизненной выборной. Нуме приписывались также другие начинания по формированию жреческих должностей: при нем птицегадатели-авгуры стали жрецами с пожизненным государственным статусом, были введены жреческие должности для обслуживания культов Юпитера, Марса, Квиринна, Весты, установлена должность понтифика.

В сложившемся виде римское жречество представляло собой сложную по составу корпорацию. Ее основными звеньями были жреческие коллегии, специализированные объединения жрецов. На вершине жреческой иерархии стояла коллегия понтификов — наиболее авторитетная группа должностных лиц (5—15 чел.) во главе с верховным понтификом, надзиравшая за всеми общественными и частными богослужениями, правильностью исполнения божественного права (*fas*), занятая составлением календаря, толкованием знамений и контролем за другими жреческими коллегиями. Фламины, жрецы определенного бога, составляли многочисленные коллегии, занятые обслуживанием культа отдельного божества (Юпитера, Марса, Весты и т. д.). Коллегия фециалов отправляла культы, связанные с объявлением войны и заключением договоров. Авгуры ведали ауспициями. Особую коллессию составляли толкователи Сивиллиных книг. Коллегия курионов объединяла жрецов курий. В коллессию «арвальских братьев» входили жрецы, которые своими молитвами, магическими заклинаниями способствовали урожаю.

Жречество занимало в общине «римского народа» почетное положение, обладало привилегиями и реальной властью. Никогда, однако, жречество не превращалось в Риме в замкнутое сообщество, действовавшее в узкокорпоративных целях. Оно всегда оставалось составной частью взаимосвязанной организации граждан. Жреческие должности и коллегии учреждались государством, гражданин, получив жреческое звание, по-прежнему участвовал в общегражданских делах (Цицерон, например, был жрецом-авгуром). Жречество правильными священнодействиями обслуживало отношения «римского народа» с богами, опираясь на опыт и тексты толковало полученные свыше знамения, внося тем самым свою лепту в общественное самоуправление.

«Римский народ», заключая с соседями политические союзы, дополнял эти соглашения учреждением общего культа. Так, объединение ла-

тинов в Латинский союз было закреплено учреждением царем Сервием Туллем культа Дианы, италийской богини растительности. Богине был построен в Риме храм. Позднее к этому храму тянулись попадавшие в Рим пленные из латинских земель, другие чужаки, рабы, так что в конце концов Диана стала богиней-покровительницей обездоленных и рабов. Таким способом в религиозное сообщество Рима за его долгую историю были инкорпорированы с разной степенью полноты многие этнорелигиозные общины. Культовые союзы создавали вокруг первичной общины «римского народа» сложную конфигурацию этнорелигиозных сообществ.

К I в. н. э. в границах Римского государства возникло религиозное пространство, где каждый народ, каждый общественный слой, вплоть до рабов, был причастен к какой-то общей части религиозной жизни империи. Народ Рима, отменив в республиканский период различия в религиозном положении патрициев и плебеев, поступившись ради величия города различиями между своими и чужими культами, возведя уравнительность и космополитизм в норму жизни, создал предпосылки для возникновения мировой религии.

РЕЛИГИЯ ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ

Древние кельты: этногенез и основные вехи истории

Кельты — одна из крупнейших ветвей индоевропейского сообщества. Начальный период этногенеза кельтов (протокельтский период) связан с древнеевропейской семьей народов, оставившей свой след в археологической культуре боевых топоров (шнуровой керамики), середина III — середина II тыс. до н. э., и культуре полей погребальных урн (XI—VIII вв. до н. э.). Около VIII в. до н. э. появляются первые контуры кельтской общности. Археологическим соответствием кельтской общности считаются гальштаттская (VIII—V вв. до н. э.) и латенская (V—I вв. до н. э.) культуры.

Уже в первый период своей истории кельты занимали обширную территорию Центральной и Западной Европы — от Испании до Дуная, от Ирландии до Южной Германии. На V—III вв. до н. э. приходится эпоха активных миграций кельтских племен, еще более расширивших масштабы кельтского присутствия в античном мире, — в IV в. до н. э. кельты занимают значительные территории Италии, Британии, Балкан, в III в. до н. э. вторгаются в Грецию и осваивают Карпаты. Мощная группировка кельтов проникла в Малую Азию, где было создано кельтское государство — Галатия. Таким образом, ко II в. до н. э. полоса кельтского присутствия простиралась от Ирландии до Малой Азии.

Размеры кельтской «прародины» и масштабы миграций с очевидностью указывают на то, что кельты исторически представляли собой конгломерат племен, не имевших прочных связей и культурной целостности. К крупнейшим кельтским племенам относились сеноны, бойи, эдуи, гельветы, битуриги, карнаты, инсубры и некоторые другие. Кельтская общность делилась на две большие группы — континентальных кельтов (Галлия и др. континентальные регионы) и островных кельтов (Британия, Ирландия). Античные греки для обозначения конгломерата кельтских племен пользовались понятиями «кельты» и «галаты», рим-

ляне называли кельтов «галлами». В историко-культурном отношении кельты были близки, с одной стороны, италикам, с другой — германцам. В ходе миграций кельты оказались в тесном взаимодействии с римлянами и греками, германскими, иллирийскими и фракийскими племенами. Перенимая у соседних народов некоторые традиции, кельты при этом создали свою цивилизацию, в которой религия играла заметную роль.

Со II в. до н. э. начинается эпоха угасания кельтской экспансии. Под напором римлян, германцев, даков кельты теряют значительные территории, частью ассимилируются. В эпоху римского господства (после походов Цезаря 58—51 гг. до н. э.) культура кельтов подвергается сильной романизации, а религия преследуется и искореняется. Христианизация приводит к окончательному распаду кельтских религиозных традиций. В V в., после принятия христианства населением Ирландии, пал последний оплот кельтской религии. В эпоху распространения христианства религия кельтов утрачивает самостоятельное существование. При этом, однако, она не исчезает целиком. Некоторые ее элементы вошли в измененном виде в фольклор, народные верования и рыцарскую культуру кельтов-христиан и других христианских народов средневековой Западной Европы. Кельтские этнические общности сохранились во Франции (Бретань), Германии, Италии, альпийском и балканском регионах, Британии, Шотландии, Уэльсе, Ирландии.

Особенно долго фрагменты кельтской религии удерживались в Ирландии. «В Ирландии имел место не разрыв, а сращивание, правда очень своеобразное, двух традиций, наследие древнейшей из которых вписалось в систему новоявившейся, было урезано и преобразовано, но не отвержено и проклято»¹. Ирландские христиане, особенно из военной аристократии и простолюдинов, сохранили в фольклоре и обычаях память о старине, которая воспринималась как героическая эпоха завоевания и обустройства Ирландии. Дохристианские ирландские сказания в VI—XII вв. были обработаны, в монастырских скрипториях записаны и включены в состав рыцарской культуры. В XVIII в., под влиянием идей эпохи романтизма, в Ирландии, а также в Шотландии, Уэльсе, Бретани возникают побуждения к возрождению древней кельтской религии. Так, в 1717 г. был основан Орден бардов, оватов и друидов, существующий и поныне. В настоящее время на Британских островах существует ряд религиозных сообществ, которые выводят истоки своего вероучения и культа из древнекельтского наследия.

¹ Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий//Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 12.

Религиозные представления кельтов

Кельты, создавшие на огромной территории Европы развитую цивилизацию с высоким уровнем аграрной и ремесленной культуры, политическими институтами, письменностью, несомненно, обладали сложной системой религиозных представлений. Тит Ливий, несмотря на римское высокомерное отношение к «варварам», признавал, что к религиозному благочестию племя галлов «отнюдь не равнодушно» («История Рима от основания города», V, 46, 3). Античные авторы указывали на существование у кельтов профессиональной группы носителей религиозного знания — жрецов-друидов, хранивших религиозное знание и передававших его посредством организованного религиозного образования. Однако те же античные авторы, в частности, Цезарь («Записки о Галльской войне», VI, 14), знали, что религиозное учение друидов принципиально не записывалось и передавалось только устно от учителя к ученику. Чужеземцам религиозная доктрина оставалась недоступной. Замкнутый характер религиозного учения predetermined печальную историческую участь кельтского религиозного мировоззрения — с разрушением традиционных основ кельтской цивилизации, падением роли друидов и их физическим устранением религиозная доктрина кельтов фактически исчезла, не оставив о себе достоверных свидетельств.

Поэтому реконструкция кельтских верований и пантеона чрезвычайно затруднена. Она основывается на немногих текстах античных авторов, редких памятниках религиозного искусства Галлии, надписях и изображениях на монетах, соотносится с вторичными источниками — фольклором кельтов (прежде всего, с ирландскими сагами), дополняется параллелями с религиозными традициями других индоевропейских народов (особенно германцев, италиков и индоариев). Религиозное мировоззрение кельтов может быть частично восстановлено также по словарю кельтских языков, которые хранят фрагменты древних представлений.

Свидетельства античных авторов сводятся к указанию на веру кельтов в бессмертие души. Помпоний Мела добавляет примечательную деталь, показывающую, сколь твердым и конкретным было убеждение кельтов в продолжении жизни после смерти: кельты откладывали уплату некоторых земных долгов, полагая, что смогут рассчитаться в загробном мире (Pomp. Mela III. II. 18)¹. Очевидно, верой в посмертное существование объясняются бесстрашие кельтов в бою и полное пре-

¹ См.: *Pomponius Mela. De situ orbis*//Collection des auteurs latins. Macrobe, Varron et Pomponius Méla. Paris, 1854.

зрение к смерти — качества, которые согласованно выделяли античные авторы.

Кельты, судя по ирландским сказаниям, представляли потустороннее существование в радужном свете. «Иной мир» кельтов — блаженная страна, лежащая за морем, где нет ни страданий, ни смерти, где в обществе богов, героев и мудрецов под звуки чарующей музыки пируют те, кто достойно перешагнул за грань тягот земной жизни. Этот кельтский образ блаженной страны посмертной жизни близок славянским и германским представлениям, хотя германская картина иного мира имела свои особенности. «Если германская Валгалла является раем воинов, то Другой Мир кельтов в ирландской мифологии — это тихая гавань мира, неги и наслаждений. Иногда встречаются описания войн и битв, которые происходят в Другом Мире, но это случается тогда, когда туда переносятся человеческие привычки. Впрочем, убитые и раненые не обижаются и продолжают вечно пировать. Недаром Другой Мир по-ирландски назывался сид (sid), а это слово этимологически означает «Мир»¹.

Сидом в ирландской мифологии называли также и особые холмы, которые почитались как чудесные места. Эти волшебные холмы были населены «людьми волшебных холмов», у них был свой правитель — Мидир. Для архаического сознания холмы, наделенные признаками чудесного, являлись видимым знаком присутствия «иного мира». Холмы выступали также локусом, посредующим общение двух миров. Когда, согласно саге «Сватовство к Этайн», король Эохайд ополчился войной против Мидира, он принялся всем своим войском разрушать волшебные холмы, творя зло обитателям сйда.

Разделенные чудесной водной преградой или гребнем холма, области жизни пребывали в постоянном соприкосновении. Обычный человек не мог вернуться обратно в земной мир, но сверхчеловеческие существа, добрые и злые, легко пересекали границу миров. Кельтский фольклор полон рассказами о посещении земных пределов богами и их вестниками. Представители «иного мира» отличаются от обычных смертных великолепием облика — физической красотой, богатыми облачениями, либо, напротив, внешним безобразием. Иногда общей чертой этих существ выступает одноногость или одноглазость — признак причастности «иному миру»². Типической характеристикой существ «иного мира» является обладание тайным знанием, магическими приемами и способность к превращениям (оборотничество). Эти качества предподре-

¹ Широкова Н. С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000. С. 193.

² См. подробнее: Широкова Н. С. Культура кельтов... С. 153—154.

деляют особое могущество представителей «иного мира», ставящее их выше человеческого удела. Именно недоступное простому смертному могущество, физическое и магическое, является первым основанием представлений об «инаковости». Примечательно, что эта инаковость, которую может помыслить человек архаической культуры, есть инаковость прежде всего в степени (уродливости, красоты, величины, силы, знания и др.), тогда как онтологическое измерение инаковости остается еще очень нечетким.

Кельтское представление о святом выражалось словом *poib*-, от которого производно, в частности, ирландское *poib* «святой, священный». Первичные смыслы этого понятия открываются через сближение с родственным *piab* — «жизненная сила»¹. По-видимому, кельтское религиозное сознание акцентировало в представлении о святом идею жизнестойкости, витальной силы. Выдвижение в качестве высшей ценности и объекта почитания витальных свойств, явленных во всепокрушающей силе и потенции животворения, очень естественно для общего «героического» духа кельтского мировоззрения. Имя одного из богов ирландского пантеона, Немед, означало «священный» (*nemed*) — Немед почитался как один из героев-завоевателей, предводитель воинственного народа, заселявшего и обустранивавшего Ирландию. Примечательно также, что образ «славного короля», священной фигуры ирландской архаики, был крепко связан с верой в то, что истинный правитель «умел творить чудеса и был властен над стихиями и урожаем людей»². Персона кельтского короля окружена магическим ореолом, свойственным «священным царям» архаики. Священные места кельтов обозначались словом *nemeton*, которым они отмечали центр кельтского мира, здесь проходили общеплеменные собрания, советы союзных племен.

Из-за ограниченности источников попытки реконструкции кельтской космогонии и эсхатологии наталкиваются на большие трудности. Несомненно, однако, что кельты, сохранявшие в социальной организации, культуре, языке многие реликты пранноевропейского наследия, создавшие свою развитую религиозную систему, не могли оставить в стороне фундаментальные темы происхождения мира, его истории и конечной судьбы. Отголоски кельтской космогонии и эсхатологии запечатлены в фольклоре островных кельтов. Творение мира переосмыслено в ирландских мифах как освоение Ирландии несколькими эшелонами переселенцев. Каждая волна переселенцев вносит свой вклад: одни покоряют стихии, преображают природный облик острова, другие упорядочивают общественные отношения, приносят навыки ремесел, магиче-

¹ См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 351.

² Сватовство к Этайн//Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 60.

ских искусств. Во главе переселенцев стоят чудесные герои, кладущие пределы первозданному хаосу, побеждающие демонических противников. Сага «Битва при Маг Туиред» наследует мифологеме космической битвы светлых и темных божественных сил. Эсхатологические мотивы ирландской мифологии построены по древнейшей схеме деградации мира от «золотого века» творения к «веку вырождения» последних времен, когда жизненные и нравственные силы целиком иссякают. Космическая катастрофа в стихии огня и воды губит одряхлевший мир, чтобы открыть отсчет новому циклу творения¹.

Магия играла огромную роль в религиозных представлениях кельтов. Глубокий след кельтского магизма лежит на ирландских сагах. Здесь все — и битва, и любовь, и другое сколько-нибудь значимое событие — имеет явную примесь магии. Магия слова, формула заклинания творит чудеса — она дарует необыкновенную силу или насылает немощь. Один из важных разделов религиозного знания кельтов составляла, по-видимому, магия числовых соответствий. Ключевой формулой кельтской нумерологической магии был знак троичности: утроение образа или действия магически увеличивало его силу, придавало ему полноту и тотальность. Распространенная среди кельтов военная магия была призвана обеспечить воину неуязвимость, исцеление от ран, разящую мощь оружия. Меч воина был объектом почитания; согласно верованиям кельтов, «обнаженные мечи говорили о славных деяниях» — голос демона меча рассказывал о совершенных этим мечом подвигах². Память ирландцев хранила воспоминание о четырех особо чтимых магических предметах: камне Фаль, «вскрикивал он под каждым королем, кому суждено было править Ирландией»; копье бога Луга, «ничто не могло устоять перед ним или перед тем, в чьей руке оно было»; мече бога Нуаду, который стоило вынуть из ножен, «как никто уж не мог от него уклониться, и был он воистину неотразим»; котле бога Дагда, «не случалось людям уйти от него голодными»³.

Пантеон и пандемониум кельтов

Боги, владевшие магическими приемами и предметами, были главными носителями магических сил. При этом само могущество богов во многом определялось присутствием или отсутствием магического оснащения.

¹ См. подробнее: *Широкова Н. С.* Культура кельтов... С. 147—172.

² См.: Битва при Маг Туиред//Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 47.

³ Там же.

Античные сведения о кельтских богах весьма скупы. Цезарь, сообщая о галльских богах, называет их римскими теонимами: Меркурий, наиболее почитаемое божество, изобретатель искусств, покровитель дорог, путешествий и торговли; Аполлон, отвращающий болезни; Минерва, дарительница первых навыков ремесла и искусств; Юпитер, царящий на небесах; Марс, управляющий ходом войны («Записки о Галльской войне», VI, 17). В другом фрагменте Цезарь сообщает, что друиды учат почитать Диспатера как родоначальника галлов (VI, 18). Свидетельство Лукана дополняет перечень кельтских богов именами Тевтатеса, Езуса и Тараниса.

В кельтских надписях, обнаруженных в ареале кельтской цивилизации (эпиграфические, нумизматические данные), упомянуто множество имен других богов, однако о функциях этих богов почти ничего не известно. В древних кельтских надписях часто встречаются обращения к «Матерям», женским божествам кельтского пантеона, некоторые из них названы по имени (Эпона, Росмерта и др.). Топонимика и фольклор местных кельтских традиций открывают следы почитания богов Луга, Бригиты и некоторых других.

Установление строгих соответствий между богами, сведения о которых дошли из разных мест кельтского мира, чрезвычайно затруднительно. В регионах этнических контактов происходило совмещение некоторых кельтских богов с иноэтническими. Характерный тому пример — Меркурий, божество галло-римского культурного круга. Многие боги носили узколокальный характер или имели позднее происхождение (таковы, например, некоторые боги ирландской мифологии). Имена многих богов явно указывают на племенную принадлежность. Так, упомянутое Луканом имя Тевтатеса обозначало не какое-то особое божество общекельтского пантеона, а буквально «бога племени» (от *te-uta* — «племя», «народ»). К таким богам племени относились Арамо — бог племени арамиков, Воконтя — богиня воконтиев, Сантий — бог сантонов и др. С почитанием этих богов было связано представление о племенной обособленности.

Тем не менее определенные схождения, намечающие путь к определению общекельтских богов, все же имеются. Так, современные реконструкции с большой долей вероятности сближают упомянутого Цезарем галльского Меркурия с ирландским Лугом, имя которого встречается и в Галлии. Очевидно, Луг — общекельтское божество, воспринявшее в галло-римской культуре имя Меркурия. Имя Луга, означающее «сияющий», и ряд его функций обнаруживают солярную природу этого божества. Луг выступал как владеющий магическими приемами бог-воитель, побеждающий враждебных людям чудовищ, как бог-покровитель ремесел и искусств, как гарант могущества правителя. Иногда с Мерку-

рием-Лугом связывают широко распространенные в Галлии изображения трехголового бога.

Таранис, чье имя означает «гром», это, по-видимому, кельтский бог-громовик, бог грозового неба и молнии, бог-воитель. Имя и функции сближают Тараниса с германским Донаром. Римляне видели в Таранисе Юпитера. Бригита, которую Цезарь, по-видимому, упоминает под именем Минервы, почиталась как богиня мудрости, материнства, плодоношения, водных источников. Поклонение Бригите восходит к архаическому культу Великой матери; иногда ее образ утраивался. К числу общекельтских принадлежит и бог Огма (Огмиос), воин и маг-мудрец, в заслугу которому ставили изобретение огамической письменности. В романизированной ипостаси Огма ассоциировался с Геркулесом. Галльский бог Суцелл, которого обычно изображали с молотом в руке, был, согласно современным реконструкциям, богом смерти и подземного мира. С представлением о божественной мудрости и сытом благоденствии связан бог Дагда, бог-друид, почитание которого островными кельтами восходит к общекельтской традиции. Прототипом галльского бога Беленоса и ирландского бога Беля было кельтское божество солярной природы. Его солярная сущность подтверждается именем (*bel-* «блещущий») и, как предполагают исследователи, близостью, вплоть до отождествления с Аполлоном.

Ограниченность сведений о кельтских богах не помешала обоснованию двух теоретических подходов к интерпретации кельтского пантеона. Ряд исследователей, среди которых из наиболее авторитетных — Ж. Вандри, склоняются к трактовке кельтских богов как богов прежде всего племенных, локальных¹. В этом случае говорить об общекельтском пантеоне можно лишь условно. Другие исследователи допускают, что в кельтском религиозном сознании было развито представление об универсальном божестве, которое в ходе своих теофаний принимает разный облик (часто — трехликий), разные имена и выполняет разные функции². Фигура этого бога могла выступать структурообразующим началом общекельтского пантеона. Предполагается, что на роль универсального, многоликого и полифункционального общекельтского божества мог бы в первую очередь претендовать Луг³. Обе концепции имеют свои сильные и слабые стороны. Сложность реконструкции архаического учения о богах объясняется, возможно, не только неполнотой сведений или позднейшими искажениями, но также и тем, что «не-

¹ См.: *Vendryes J. La Religion des Celtes//Les Religions de l'Europe ancienne. T. III. Paris, 1948.*

² См., напр.: *Lambrechts P. Contributions à l'étude des divinités celtiques. Brugge, 1942; Le Roux F. Introduction générale à l'étude de la tradition celtique//Ogam. 1967. T. XIX.*

³ См. обоснование этой гипотезы: *Широкова Н. С. Культура кельтов... С. 270—279.*

которая аморфность пантеона и его сопротивляемость строгой классификации» являются «изначальным и необходимым его свойством»¹.

Образы кельтских богов преимущественно антропоморфны. Примечательной особенностью некоторых галльских изображений богов является их трехголовость (или трехликость). Встречаются, однако, и изображения козлоногих, рогатых богов. Континентальные кельты почитали Эпону, покровительницу всадников, чье имя производно от галльского названия лошади; эту богиню изображали восседающей или стоящей рядом с лошадью, не исключено, однако, что у истоков этого почитания был культ лошади.

Широко распространены среди кельтов были культы быка, вепря, медведя, волка, ворона. Почитание животных было тесно связано с верой в оборотничество. Вера в духов-оборотней была глубоко укоренена в кельтской традиции.

Сага «Битва при Мак Туиред» помнила о временах, когда «с клинков вещали демоны». Эта же сага рассказывает о духе ядовитого зелья, который мог уничтожить многотысячное войско. Кроме демонов, оружия и ядов, духов-оборотней, кельты почитали огромный сонм благожелательных или злонамеренных духов природы. Реки, ручьи, водные источники, особые деревья, камни имели своих духов.

Подземный мир, мир сидов, был населен обитателями, обладавшими магическими способностями. Демонические персонажи мифологии островных кельтов, судя по сагам, имели примечательную особенность — очень часто это были существа «с одной ногой, одной рукой и одним глазом»². Такой облик свойственен фоморам — пожалуй, наиболее опасной и могущественной группе демонических существ. Иногда, правда, и божественные персонажи принимают сходное обличье. Это очень характерно: кельтское религиозное сознание в трактовке пантеона и пандемониума не доходит до крайностей дуализма.

Религиозные обряды кельтов

Античные источники сообщают в первую очередь об обрядах жертвоприношений, посредством которых кельты общались со своими богами. Цезарь свидетельствует, что галлы плетут из ивовых прутьев огромные фигуры, помещают внутрь живых людей, после чего жертвенный истукан сжигается («Записки о Галльской войне», VI, 16, 2—5).

¹ Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий//Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 18.

² См., напр.: Старина мест//Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 226.

Другие авторы указывают на иные способы жестоких ритуальных умерщвлений — вешание на дереве, перерезывание горла, утопление, сжигание в чане. Вероятно, античной традицией зафиксированы прежде всего умиловительные обряды, обращенные к грозным богам войны или к хтоническим божествам.

Древние авторы отмечают распространенность среди кельтов обрядов гаданий. Так, Тит Ливий повествует, что в условиях избыточного населения галлы собрали отряды переселенцев и решили им «назначить для обживания те места, на какие боги укажут в гаданиях» («История Рима...», V, 34, 3). Этот пример отделения новой волны переселенцев схож с итальянским обычаем «священной весны», оба они, по-видимому, восходят к древнейшим индоевропейским ритуалам, сопровождавшим миграции. Кельты верили в божественные предзнаменования и имели особые ритуалы их толкования. Жертвоприношения, гадания и другие связанные с обращением к богам действия сопровождались молитвами.

Магические ритуалы составляли внушительную часть ритуальной практики кельтов. Кельты обладали богатым арсеналом магических заговоров, благопожелательных или злоторных. По поверьям островных кельтов, заговоры могли исцелить или погубить человека, могли превратить его в кусок дерна или насекомое, могли поднять шторм и страшный ветер — могущество заклинания не знало границ. Широкое применение при колдовстве находили магические предметы — особые жезлы, пруты и т. п. Характерный прием магического воздействия зафиксирован сагой: Луг, божественный предводитель ирландцев, обходит свое воинство «на одной ноге и прикрыв один глаз»¹.

У кельтов был свой календарь отправления важнейших ритуалов. Ирландская традиция долгое время удерживала Самайн, праздник перехода к зиме (1 ноября), Бельтан, праздник огня бога Бея (1 мая), Лугназад, праздник плодородия и королевской власти, посвященный богу Лугу (1 августа), и ряд других календарных праздников. Эти праздники годового цикла имели, очевидно, в качестве своего прототипа обще-кельтские календарные ритуалы.

Религиозная организация

В «Записках о Галльской войне» Цезарь отмечает, что ежегодно в священном месте, находящемся на землях племени карнутов, собирались друиды, прибывшие сюда от разных кельтских племен (VI, 13). Такие регулярные собрания указывают на существование кельтского меж-

¹ Битва при Маг Туиред//Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 45.

племенного религиозного союза, деятельность которого требовала единого культового центра и общих священнодействий, ради отправления которых и сходились жрецы разных племен.

Характерно, что в кельтском религиозном центре собиралось именно жречество. У друидов была своя межплеменная организация, построенная иерархически: известно, что на собраниях избирался верховный жрец, занимавший эту должность пожизненно. В социальной структуре отдельных кельтских сообществ друиды составляли влиятельные корпорации, попасть в которые можно было только после многолетнего обучения «тайному знанию», заговорам и чарам. Высокая степень выделенности религиозного статуса друидов и их коллегий не приводила, однако, к формированию замкнутой религиозной группы, особой касты. Друиды освобождались от воинской службы, вели уединенный образ жизни, преимущественно в лесной глуши. При этом они, конечно, при необходимости активно участвовали в общественной жизни. В их обязанности входило отправление коллективных жертвоприношений, контроль за соблюдением правил священнодействий, гадание, толкование знамений, магическая практика, хранение и передача сокровенного религиозного знания.

В религиозной структуре кельтских обществ отдельное место занимали поэты-песнопевцы (галльские барды, ирландские филнды). Их песнопения обладали высоким религиозным смыслом: песни, которые они исполняли, несли знание о тайнах начала и конца мира; героические сказания филидов о славных победах, богатых добычах воспринимались как магическое средство, способное обеспечить повторение успеха; песенная хула филида была направлена на то, чтобы не только нанести урон репутации, но и магически обессилить противника. Вдохновенный певец в религиозном сознании обретал облик вещуна, прозревающего волю богов. Обладание силой магического слова, знание прошлого, дар прорицания будущего — все это ставило поэта-песнопевца в особое религиозное положение. В религиозной иерархии статус поэтов был ниже статуса друидов. «Место филида, по существу, промежуточное — владение сакральными приемами поэтического искусства позволяло ему как бы расщеплять реальность прошлого и настоящего, возводя ее к более высокому единству, космическому порядку, хранителями знания о котором были уже друиды»¹.

В архаической религиозной общине, в сущности, любой человек мог владеть навыками магического мастерства. Некоторые владели эти-

¹ Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий//Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 27.

ми навыками лучше других, освоив их, например, по наставлениям друидов. Так, сага «Сватовство к Этайн» повествует о некоей Фуамнах, которая воспитывалась у друида, «провидца Бресала», под началом которого она «стала мудра, осторожна и сведуща в чарах и тайном знании»¹. Такие знатоки могли не составлять в религиозном сообществе отдельной категории, но, тем не менее, находиться на особом положении людей, сведущих в колдовстве. Примечательно, что «мудрая» чародейца Фуамнах одновременно аттестована сагой и как «безумная». Очевидно, магические практики кельтов предполагали опыт экстатических состояний.

Власть короля имела в сознании кельтов высокое религиозное измерение. На короле лежала обязанность отправления важнейших коллективных священнодействий. Витальность правителя, его нравственные качества были магическим образом связаны с природными стихиями и благодеянием подданных, поэтому король выступал носителем не только политической, но и магической власти. Причастность кельтского правителя к магическим основам природного и социального порядка указывает на его близость типу «священного царя» архаических обществ. Подтверждением тому могут быть языковые данные, посредством которых выражались представления о правителе. Статус короля в кельтских языках номинировался словами, восходящими к индоевропейской основе *gēg-* (в латинском им соответствовали *gēx*, *gēgis*). Э. Бенвенист, исследуя семантику понятий, выраженных посредством *gēg-*, установил: «Индоевропейское *gēx* — понятие более религиозное, чем политическое. Обязанности *gēx* не повелевать и не вершить власть, а устанавливать правила и определять то, что относится к «праву» в прямом смысле этого слова. Определенный таким образом *gēx* оказывается значительно ближе к жрецу, чем к самодержцу. Царская власть такого рода сохранялась, с одной стороны, у италийцев и кельтов, с другой — в Древней Индии»². Принимая в расчет некоторую категоричность формулировок Э. Бенвениста, следует, по-видимому, в целом согласиться с его наблюдениями.

Фактически, именно правитель стоял во главе всей религиозной иерархии племенного или раннегосударственного кельтского сообщества. Деятельность друидов и поэтов-песнопевцев сопровождала исполнение верховным правителем своих религиозных обязанностей.

¹ Сватовство к Этайн//Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 64.

² Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 252.

РЕЛИГИЯ ДРЕВНИХ ГЕРМАНЦЕВ

Германцы и исторические судьбы древнегерманской религии

Германцы — этническая общность индоевропейского корня, выделившаяся из состава древнеевропейцев. О ранних этапах истории германцев, локализации племен, путях миграций мало достоверных сведений. Археологические данные указывают на причастность прагерманцев к утинецкой археологической культуре и культуре полей погребальных урн, общей для других древнеевропейских народов (италиков, кельтов, иллирийцев, славян и балтов). По-видимому, обособление прагерманцев в отдельное сообщество начинается около XI в. до н. э. Первой определено германской археологической культурой является ясторфская, датированная серединой VIII в. до н. э. Ареалом формирования прагерманских племен была Северная и Центральная Европа. До II—I в. до н. э. южный рубеж германских племен проходил по прирейнским землям. Археологические показания, тексты античных авторов и другие исторические данные свидетельствуют об активных миграциях германских племен в границах прародины. С конца II в. до н. э. боевые дружины и племена германцев теснят соседей на своих южных и западных границах. Военная экспансия и хозяйственное освоение в течение последующих пятисот лет значительно расширили территорию германцев, потеснивших соседей, в первую очередь, кельтов на землях Западной Европы.

Германский мир, раскинувшийся на территории островной и континентальной Европы, представлял собой огромный конгломерат племен, в котором выделяют северогерманские, западногерманские и восточногерманские группировки. Они находились на разных ступенях развития и имели разные темпы исторических изменений. Западногерманские группировки в силу территориального соседства с кельтами и римскими владениями развивались быстрее, отчасти кельтизировались и романизировались. Северогерманская ветвь оставалась более архаичной и

традиционной. В историко-культурном отношении германцы имели много общего с кельтами. Близость германцев и кельтов приводила к тому, что античные авторы часто путали этническую принадлежность некоторых племен.

Древний германский племенной мир по условиям формирования и развития не мог выработать единого религиозного мировоззрения. Размеры территории, особенности ландшафта препятствовали регулярному сообщению племен. Архаическая германская религия — по сути, религия племен и племенных объединений. Постоянное движение дружин и переселения племен отрывали германские общины от земли предков, от святилищ и могил, и как следствие — деформировали традиционные устои их религии. Миграции вели к смешению верований, обрядов в германской среде, но также и к усвоению иногерманских традиций. По-видимому, говорить о древней общегерманской религии можно лишь с учетом значительных религиозных различий в германской среде.

Начавшееся в IV в. обращение германских племен в христианство подорвало древние верования, но отнюдь их не искоренило. В эпоху раннего средневековья сформировалась синкретическая религиозность населения германских королевств, в котором христианство прочно переплеталось с язычеством. В массиве религиозного синкретизма, свойственного как простонародной культуре, так и культуре аристократической и даже культуре духовенства, древнегерманские верования сохранялись на протяжении всего средневековья. И далее, вплоть до XX в., в аграрных культах, в домашней обрядности крестьяне, городские обыватели Германии и Северной Европы хранили следы религии своих предков.

В начале XIX в. в совершенно иной среде — среде элитарной культуры — возникают импульсы к возрождению древнегерманской религии. Германия этого времени — страна, где в среде образованной молодежи и творческой богемы шло романтическое брожение умов. В середине века немцы стали на путь создания могучего государства и укрепления национального единства. Своего рода национальным гимном звучала музыка Вагнера, вдохновленная темами древней германской мифологии и воспевавшая силу «германского духа». В начале XX в. рвавшимися к власти национал-патриотическими кругами была востребована религиозная идея, способная толкнуть немцев на передел границ. Христианство мало годилось на роль идеологии войны, тогда как религия воинственных древних германцев вполне ей соответствовала.

В сознание немцев была внедрена и до высокого градуса разогрета мифологема «арийской» расы и особого «нордического» типа личности — германца, поднявшего из глубин своего естества особые витальные качества, свойственные его предкам, некогда установившим в борьбе с Римской империей «новый порядок». Этот «чистокровный» немец,

«белокурая бестия» стал главным героем мифологии германского неоязычества. Прилив «арийской» экзальтации сделал популярными сюжеты и образы германского эпоса, старинные народные песни. Появились молодые энтузиасты, отмечавшие языческие праздники и совершавшие обряды кровавых жертвоприношений. Возникли религиозные сообщества, поднявшие на щит неоязыческую мифологию («Немецкое движение за веру» и другие, более радикальные). С конца 20-х годов неоязычество получает массовый характер и жесткую организованность. К. Г. Юнг увидел в духовной жизни Германии пробуждение древнейших религиозных пластов, связанных с языческим образом Вотана (Одина). «Гитлеровское движение буквально подняло всю Германию — от пятилетних детей до стариков — на ноги, и породило образ нации, передвигающейся с одного места на другое. Бог Вotan пустился в свое странствие»¹. Нацистские приветствия, массовые парады на новых культовых сооружениях — огромных стадионах, гитлерюгенд и обряды посвящения во взрослые члены нацистской партии — все это знаменовало стремление утвердить неоязыческий культ.

В Германии 20-х — начала 40-х годов язычество праздновало победу. Следует признать, правда, что это была не возрожденная религия древних германцев, но именно новая религия, хотя некоторые, порой очень существенные, признаки древней в ней действительно проявились. Что представляла собой искоиногерманская религия?

Религиозные представления германцев

Реконструкция религиозных представлений древних германцев сопряжена с рядом существенных трудностей. Генезис и ранние этапы религии древних германцев не зафиксированы сколько-нибудь надежными источниками. В поле зрения античных авторов германцы попали фактически только во II в. до н. э., ранние сведения о них фрагментарны, по сути, только с «Записок о Галльской войне» Юлия Цезаря (I в. до н. э.) начинается их систематическое описание. Ценнейший материал содержится в труде римского историка Тацита «О происхождении германцев и местоположении Германии» («Германия») и ряде других его работ, однако они написаны еще позже — в конце I в. н. э. Некоторые грани верований германцев в эпоху христианизации высвечивают христианские писатели (Павел Диакон в «Истории лангобардов», Беда Достопочтенный в «Церковной истории народа англосаксов» и др.), однако эти сочинения несут явную печать тенденциозности. Собственно герман-

¹ Юнг Карл Густав. Вотан//К. Г. Юнг о современных мифах: Сб. трудов: Пер. с нем. М., 1994. С. 214.

ские источники обработаны после обращения германцев в христианство христианскими авторами (англосаксонская поэма «Беовульф», VII—VIII вв.; немецкая «Песнь о нибелунгах», XIII в.; исландские «Старшая Эдда» и «Младшая Эдда», XIII в.; «Хеймскрингла», «Круг земной», XIII в.; датская хроника «Деяния датчан», XIII в.). В них не всегда удается отделить исконно германскую основу от позднейших христианских наслоений. К тому же они относятся к разным ветвям германского древа.

К общему германскому фонду религиозных представлений несомненно относятся космогонические воззрения, зафиксированные наиболее полно «Старшей» и «Младшей Эддой». Эти тексты соотносят начало мира с Мировой бездной, пустота которой вначале заполняется льдом и инеем, из таяния которых возникают ожившие капли, принимающие образ первочеловека — великана Имира. Имир, антропоморфное существо двуполой природы, породил сыновей — злых инеистых великанов, а также первых мужчину и женщину. Из камней, которые лизала возникшая из растаявшего инея корова Аудумла, произошел человек по имени Бур, от него родился сын — Бор. От брака Бора с дочерью великана родились три сына — Один, Вили и Ве, божественные правители неба и земли. Они убили Имира, бросили его тело в Мировую бездну, а затем расчленили так, что из плоти первосущества возникла земля, из костей — горы, из крови — море и воды, из волос — лес, из черепа — небосвод. Летавшим искрам был дан правильный ход, и они стали небесными светилами. Тем самым тьма была отделена от света, день — от ночи. В результате упорядочения стихий Мировой бездны и жертвенного расчленения первосущества в первозданном хаосе возникает упорядоченный мир с землей в центре и океаном вокруг земли.

Боги во главе с Одином, повествуют скандинавские мифы, обуздали чудовищ и оттеснили великанов к краям земли — в Утгард («мир за оградой»), откуда враждебные богам существа угрожают миру. В середине земли боги выгородили из век Имира стену, основав крепость Мидгард («среднее огороженное пространство»). Здесь были поселены люди, которых боги (в «Старшей Эдде» — Один, Лодур, Хёнир, в «Младшей» — Один, Вили и Ве) сделали из древесных заготовок — мужчину из ясеня, женщину из ивы.

Происхождение своего народа, как сообщает Тацит по доступным римскому историку источникам, германцы связывали с «прародителем и праотцом» Манном, рожденным от бога Туистона. В «древних песнопениях», содержащих «повествования о былом», германцы воспевали трех сыновей Манна, от которых пошли племена ингевонов, гермионов и истевонов. Впрочем, добавляет Тацит, «старина всегда доставляет простор для всяческих вымыслов, некоторые утверждают, что у бога

было большее число сыновей, откуда и большее число наименований народов, каковы марсы, гамбрии, свебы, вандилии...» («Германия» 2).

В самом центре мира боги построили город для себя, назвав его Асгард («ограда асов»). Асгард — резиденция богов, здесь их дома и престолы, отсюда восседающий на самом высоком престоле Один наблюдает за всеми людскими делами, здесь же последнее пристанище эйнхериев, павших в бою воинов, — вальхалла, благословенная обитель, изобилующая яствами и напитками.

У богов есть главное святилище, где они собираются всякий день и вершат суд. Оно находится рядом с ясенем Иггдрасиль — «сучья его простерты над миром и поднимаются выше неба» («Младшая Эдда»). Иггдрасиль — скандинавский вариант мирового дерева, задающего ось, которая соединяет небесный, земной и подземный миры.

Под землей, согласно воззрениям германцев, находится царство мертвых, куда отправляются души обычных смертных (хель или Нифльхель в скандинавской традиции). Царство мертвых — место нечистое и опасное, здесь собираются силы, враждебные богам. До поры богам с помощью оружия и обмана удастся сдерживать силы хеля и великанов Утгарда. Однако так будет длиться не вечно.

Временная перспектива картины бытия ограничена в германском религиозном мировоззрении выразительным эсхатологическим финалом. В завершенном и наиболее впечатляющем виде германская эсхатология — рагнарёк, «судьба богов» — изложена в «Старшей Эдде» в «Прорицании вельвы». Вельва, скандинавская пророчица, вещает о времени, когда природная и общественная жизнь выйдут из-под контроля богов: нарушится ход светил и смена сезонных циклов, мрак и зима станут господствовать на земле, люди попрут все заповеди, брат пойдет на брата и «родичи близкие в распрах погибнут». В этот страшный «век бурь и волков» освободятся демонические чудовища — Волк Фенрир и Мировой змей (Ёрмунганд), которые вместе с великанами и прочими злонамеренными существами вторгнутся в обитаемый мир, сея смерть и разрушение. Против этой демонической рати выступят боги вместе с воинами-эйнхериями. В решающей битве боги, эйнхерии и люди погибнут. Вслед за гибелью богов последует гибель мира, на который обрушится «жар нестерпимый».

Правда, как выясняется из последних сцен пророчества, земля вновь возродится и младшие боги, боги «второго поколения», вернутся из хеля на ее зеленые поля. Некоторые исследователи видят в сцене возрождения богов и их второго пришествия след христианского влияния.

Рагнарёк, «судьба богов», есть, в сущности, гибель богов. Великие боги не могут избежать своей судьбы-погибели. Ибо, согласно воззре-

ниям германцев, могущество надмирной судьбы превосходит могущество богов. Во власти судьбы жизнь человека. Под ясенем Иггдрасиль, повествует «Младшая Эдда», стоит чертог, где пребывают три девы: «Зовут их Урд, Верданди и Скульд. Эти девы судят людям судьбы, мы называем их норнами. Есть еще и другие норны, те, что приходят ко всякому младенцу, родившемуся на свет, и наделяют его судьбою»¹. Норны делятся на добрых и злых, сообразно их участию определяется добрая или злая судьба человека. Участь воинов на поле битвы определяют валькирии («выбирающие убитых»), распределяющие жребий побед и поражений.

Человек не может отменить суда норн, но это отнюдь не оборачивается в германском мировоззрении пессимистическим фатализмом. «Не слепой детерминизм или рок стоит в центре жизнедеятельности и поступков героя саги или эддической песни, а максимально активное отношение к своей участи, решимость достойно встретить предначертанное его судьбой»².

Некоторые лингвистические данные указывают на то, что в религиозном мировоззрении германцев судьба и бог-творец представляли собой «различные ипостаси креативной силы, управляющей мировым развитием», судьба и боги «воспринимались как нерасчлененное целое, совокупность сил, регулирующих ход событий»³.

Древнегерманские представления о святом несли в своем содержании два основополагающих смысла. Святыми для древних германцев были объекты, посвященные божеству, переданные во владение божества (в готском языке смысл «посвященное божеству» выражался словом *weihs*). Античные источники сообщают о посвященных богам природных объектах, в первую очередь — рощах. Священные рощи — главные культовые места германцев. Посвященные божеству рощи были окружены благоговейным трепетом. Тациту был известен обычай свевов, связанный со священной рощей: «никто не входит в нее иначе, как в оковах, чем подчеркивается его приниженность и бессилие перед могуществом божества. И если кому случится упасть, не дозволено ни поднять его, ни ему самому встать на ноги, и они выбираются из рощи, перекатываясь по земле с боку на бок» («Германия», 39). В таком культовом поведении первоисточником благочестивого страха, нормативного

¹ Младшая Эдда. С. 34.

² Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 149.

³ Топорова Т. В. Древнегерманские представления о судьбе // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 166.

для пребывания в священном месте, выступает могущество божества, владеющего данным местом.

Значения могущества, невредимости, цельности, здоровья формировали фундаментальный смысл германской идеи святого. В германских языках этот смысл выражался, например, готским *hails*, древнеисландским *heilagr* и т. п. В религиозном сознании средоточием могущества, здоровья, благополучия выступали боги. Германцы верили, что изобилующие силой и здоровьем боги одаривали этими качествами отдельных людей, своих избранников. Люди, демонстрировавшие необыкновенную силу, удачливость, витальность, несли на себе знак святости. «Священным, *heilagr*, был тот, кто имел при себе «*heill*», т. е. силу, усердие, богатство, которое проявлялось в уме и преуспевании, в здоровье и физической силе, во властном положении мужчины и плодovitости женщины. Это слово используется как существительное в среднем и женском роде, во множественном и единственном числе и как прилагательное. Оно выводит нас из тусклой рутины повседневного к экстраординарному началу, полному силы, к сверхчеловеческим — можно даже сказать к сверхъестественным — истокам могущества, из которых берут начало самоутверждение и неприкосновенность жизни, ее сила и ценность»¹. Северные германцы проявление этой силы особенно ценили в искусстве рыболовства и воинском ремесле. Датские сказания и «Старшая Эдда» помнили о великом воине по имени Хельги («священный»), прославившемся на поле брани героическими подвигами и пользовавшемся покровительством валькирий.

Пантеон германцев

Тацит сообщает, что германцы «славят порожденного землей бога Туистона», сын которого, Манн, — «прародитель и праотец их народа» («Германия», 2). Западногерманский Туистон (его имя намекает на «двуполость») типологически подобен, по-видимому, скандинавскому первосуществу Имиру, имя которого тоже указывает на двуполость. В истории религии андрогинность выступает распространенным признаком архаических первотворцов. Мать-земля названа римским историком Нертой, под этим именем ее чтили лангобарды, верившие, что «она вмешивается в дела человеческие и навещает их племена» («Германия», 40). Нерта — германская хтоническая богиня плодородия. Возможно, божество плодородия было представлено в древнейших германских верованиях супружеской парой — на это указывает родственное мужское

¹ Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig, 1916. S. 66—67.

имя скандинавского Ньёрда, бога плодородия. Германцы чтили также, согласно Тациту, богов, которых историк обозначает римскими именами — Меркурий, Геркулес, Марс, а также Кастор и Поллукс. Германское имя двух последних, юных братьев, — Алки («Германия», 9, 43).

Северогерманские данные свидетельствуют, что германцы выделяли в пантеоне две основные категории богов — асов и ванов. Асы составляют большинство пантеона, ваны — малую группу богов плодородия. Скандинавской традицией прочно удержана память о войне асов и ванов, которая завершилась обменом заложниками, примирением и включением ваны в сообщество асов. Дуалистические воззрения германцев на состав пантеона и мифологема распри богов восходят, возможно, к праиндоевропейскому фонду религиозных идей (ср. противоборство ахуров (асуров) и дэвов в индоиранской традиции). С другой стороны, высказывается предположение, что германское учение о распре богов наследует «доисторической «религиозной революции», в ходе которой древние хтонические божества прагерманцев ваны (с ними связан культ предков и семейной солидарности) были низложены. На смену им пришли новые боги — асы, носители героической и солярной морали»¹. Возможно также и то, что на представления о войне асов и ванов наложили отпечаток обстоятельства германской колонизации и сопровождавшего ее соперничества германских, пришлых культов и аборигенных культов. Нельзя исключать, что противоборство двух групп богов могло отражать социальные коллизии.

«Младшая Эдда» устанавливает: «Есть двенадцать божественных асов». Из этих двенадцати бог Один «знатнее и старше всех асов, он вершит всем в мире, и как ни могущественны другие боги, все они ему служат, как дети отцу»². Один (Вотан, западногерманский вариант) первоначально выступал как бог воинов, сочетавший с военными функциями шаманские — носителя сокровенной мудрости, поэтического дара и экстатического вдохновения. На связь Одина с экстазом и исступлением указывает его имя, в основе которого лежит слово со значениями бешенства, ярости, поэтического вдохновения, а потому Один — «предводитель ярости», «неистовствующий». По своей природе Один — хтоническое божество смерти, войны («отец павших, «бог повешенных»), мудрости («бог меда поэзии»). По-видимому, именно Одина Тацит называл именем Меркурия, с которым Одина сближает причастность царству мертвых, обладание особой мудростью и магическими приемами (обоим богам в этом отношении был близок кельтский Луг). На позднем этапе развития пантеона Один обретает черты бога-мироправителя,

¹ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 107.

² Младшая Эдда. С. 39.

отчасти — бога-творца («должно величать Одина Всеотцом, ибо он — отец всем богам и людям, всему, что мощью его было создано»¹).

После Одина «Младшей Эддой» в составе асов выделен Тор (Аса-Тор, «Тор асов») — бог-воитель, «громовик», которому соответствует древнегерманский Донар (имя Тор означает «гром»). Под именем Геркулеса Тацит, очевидно, разумел именно Тора-Донара, великого богатыря, разящего демонов своим молотом Мьёлльниром (имя молота родственно славянскому «молния»). Весьма вероятно, что исторически молниевержец Тор, ясно соотнесенный с праиндоевропейским богом-громовиком, стоял выше Одина, бога воинских и шаманских практик, но затем был оттеснен на второй план. Третий среди асов «Младшей Эдды» — Ньёрд, хтонический бог плодородия и богатства, изначально входивший в категорию ванов. Четвертый ас — Тюр (Тиу, Циу), бог неба, имя которого восходит к имени праиндоевропейского бога неба (deiwos); Тюр дарует победу в бою и мудрость. По-видимому, Марс Тацита — именно Тюр. В числе первых двенадцати асов названы также Браги, Хеймдалль, Хёд, Видар, Али (Вали), Уль, Форсети и Локи. К асам относились и другие боги — например, дети «старших» асов.

Локи — одна из наиболее ярких и неординарных фигур скандинавского пантеона. «Младшая Эдда» аттестует его «зачинщиком распрь между асами, сеятелем лжи и позорищем богов и людей»². Локи — оборотень, многоликий клеветник. Хитроумный ас Локи часто действует на руку демонам, в последней битве, повествует «Старшая Эдда», Локи будет править кораблем, с которого высадятся на землю демоны и великаны. С другой стороны, Локи-Лодур участвовал в создании людей и добыче многих необходимых благ. Вероятно, Локи и Один образуют нередкую в архаических мифологиях модель «братьев-демиургов»: «Один — первый «шаман», отец других асов, добытчик священного меда, довершивший вместе с Локи творение людей, а Локи — отец хтонических чудовищ, виновник появления смерти, но также изобретатель рыболовной сети, добытчик сокровищ асов (чудесных первопредметов) и т. п.»³.

В категорию асов входят женские божества, образующие с мужскими пары. «Славнейшая из богинь» — Фрейя, хтоническая богиня плодородия («богиня ванов»), покровительница любви, а также богиня павших на поле боя воинов (половина павших героев достается Одину, половина — Фрейе). Фрейе равна в славе и близка по функциям другая богиня — Фригг, прекрасная супруга Одина, мать асов. «Младшая

¹ Младшая Эдда. С. 27.

² Там же. С. 48.

³ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995. С. 192.

Эдда» выделяет очень важную характеристику религии германцев: в сопоставлении с мужской частью пантеона богини, жены асов, «столь же священны, и не меньше их сила»¹. Богини германцев — преимущественно хтонические божества плодородия и покровительницы любви, семейной жизни, мудрости, врачевания.

Боги древних германцев — персоны, каждый обладает именем и определенными функциями. Письменные источники и археологические данные свидетельствуют также о том, что германцы имели изображения богов. Правда, в качестве культового «изображения» могли выступать резные фигуры животных — спутников богов (возможно, тотемов), а также священные предметы, воплощавшие бога: например, щит, фрема (копье германцев), меч выступали «богами супружества» (Тацит, «Германия», 18); копье служило также воплощением Одина. Богов окружал «исполненный тайной ужас и благоговейный трепет перед тем, что неизвестно и что могут увидеть лишь те, кто обречен смерти» («Германия», 40). Скандинавские источники, отражавшие поздний этап германской набожности, представляют богов вполне антропоморфно: так, Один одноголаз, седобород, в низко надвинутой на глаза шляпе. Боги рождаются и умирают, их захватывают в плен и возвращают за выкуп, их обманывают, но и они способны на коварство. Боги подобны могучим воинам и вождям, коннунгам, в иных случаях — колдунам. Боги уже не столько грозные стихии, сколько носители воинской мощи и власти, сокровенных знаний и магического мастерства.

Исторические трансформации религиозных воззрений и состояние источников затрудняют строгую классификацию германского пантеона. Так, остается неясной принадлежность Мимира — владельца чудесного медвяного источника, текущего у корней Иггдрасиля в стране инеистых великанов. В источнике Мимира сокрыты знание и мудрость. Оди́ну, возжелавшему напиться меда из источника мудрости, пришлось уступить владельцу свой глаз. Накануне последней битвы с демонами «Один скачет к источнику Мимира и испрашивает совета у Мимира для себя и своего воинства»².

Повествователи скандинавских преданий иногда отождествляют вавнов, богов плодородия, с альвами. Альвы — духи плодородия: светлые альвы «обликом своим прекраснее солнца», они живут в Альвхейме, великолепной небесной обители, «темные альвы, живут в земле, у них иной облик и иная природа»³. Альвы стоят по обе стороны аморфной черты, отделяющей пантеон от пандемониума.

¹ Младшая Эдда. С. 39.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 36.

Пандемониум германцев

Многообразен по природе и функциям пандемониум германцев. Большая категория существ выполняет роль спутников богов. Свита Одина наиболее многочисленна. Одно из имен Одина — Бог воронов: «два ворона сидят у него на плечах и шепчут на ухо обо всем, что видят или слышат»¹. Имена вещих воронов Хугин, «Думающий», и Мунир, «Помнящий». Боевой спутник Одина — восьминогий чудесный конь Слейпнир, «Скользящий». На поле боя скачущий на Слейпнире Один появляется вместе с Фригг и валькириями. Валькирии — девы смерти: Христ, «Потрясающая», Мист, «Туманная», Хильд, «Битва», Труд, «Сила», Хлёкк, «Шум битвы» и др. («Старшая Эдда», Речь Гримнира, 36). «Один шлет их во все сражения, они избирают тех, кто должен пасть, и решают исход сражения»². В Вальхалле девы прислуживают пирующим героям-эйнхериям, воинам Одина, обносят их яствами, цедают пиво. Во дворце Одина эйнхерии опиваются медом, текущим из вымени чудесной козы Хейдрун, развлекаются состязаниями — нет пределов блаженству воинов, но когда придет час последней битвы с демонами, им суждено выступить рядом с Одином, чтобы вместе погибнуть. Вороны, валькирии, эйнхерии — лишь часть свиты Одина. У других богов — свои помощники.

О норнах, духах судьбы, сказано, что «некоторые из них ведут свой род от богов, другие — от альвов и третьи — от карлов»³. Карлики, цверги составляют очень значительную категорию германского пандемониума. Карлики — хтонические существа, связанные прежде всего с подземными богатствами и сокровенной мудростью. «Карлики зародились сначала в теле Имира, были они и вправду червями. Но по воле богов они приобрели человеческий разум и приняли облик богов. Живут они, однако ж, в земле и в камнях»⁴. Некоторые цверги противостоят асам, другие добровольно или вынужденно действуют на руку богам. Четыре карлика, Восточный, Западный, Северный и Южный, при устройении мира были посажены богами по четырем сторонам света поддерживать небосвод, череп Имира. Карлики Фьялар и Галар, убив Квасира, носителя великой мудрости, и смешав его кровь с мёдом, изготовили священный напиток — мёд поэзии, даровавший вдохновение и мудрость. Большая группа цвергов (черных цвергов или черных альвов) в своих подземных кузницах куёт чудесные предметы. Карлики-кузне-

¹ Младшая Эдда. С. 59.

² Там же. С. 56.

³ Там же. С. 34.

⁴ Там же. С. 31.

цы изготовили великие сокровища асов — Гунгнир, копье Одина, которое разит, не зная преграды, Скидбладнир, корабль, которому всегда дует попутный ветер, Мьёлльнир, молот Тора, разящий без промаха, Драупнир, золотое кольцо, испускающее из себя другие кольца. «Приговор богов гласил, что молот — лучшее из всех сокровищ и надежная защита от нечистых великанов»¹.

Инеистые великаны (хримтурсы) — исполины, населявшие мир до рождения асов, извечные противники богов, почти не уступающие асам в мудрости и силе. Хримтурсы вместе с другими великанами (ётунами), воплощавшими первозданные стихии, входят в состав внушительной по численности и мощи категории противобожественных сил. Великаны населяют Утгард и Ётунхейм, «страну ётунов». Сонмище демонов включает также троллей, чудовищных исполинов, среди них особо выделяется гигантский пес, который в конце времен похитит солнце и осквернит кровью трупов жилище богов («Старшая Эдда», Прорицание вёльвы, 40—41). «Младшая Эдда» называет его Лунный пес, он — из рода Фенрира, демонического волка. В океане, кольцом опоясывая землю, до поры лежит Мировой змей, которому суждено подняться из бездны в час битвы с богами. На юге, в стране Муспелль (в Муспелльхейме), пребывает самый страшный демон — Сурт, «черный», «в руке у него пылающий меч, и, когда настанет конец мира, он пойдет войною на богов и всех их победит и сожжет в пламени весь мир»². У Сурта свое воинство — «сынов Муспелля», излучающих дивный свет и пламя.

Во мраке, «вниз и к северу» от обитаемых земель находится девять миров мертвых — хель, в котором правит великанша Хель, некогда низвергнутая Одином в Нифльхейм, «темную страну». Хель, хтонический демон, «наполовину синяя, наполовину — цвета мяса и ее легко признать потому, что она сутулится и вид у нее свирепый»³. К ней отправляются те, кто умер от болезни и старости. Мертвецы, «спутники Хель», ко времени последней битвы богов и демонов поднимутся из хеля и примкнут к демоническому воинству.

Кроме великанов, карликов, чудовищ и прочей тератоморфной нечисти, германский пандемониум включал ведьм и колдунов. Прочно среди германцев держалась вера в оборотней, особый страх вызывали вервольфы — люди, по ночам будто бы оборачивающиеся волками. В пандемониум входили духи природы — водных источников, рощ и деревьев,

¹ Младшая Эдда. С. 129.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 490.

полей, злаков, а также духи-покровители хозяйственных занятий, домашние божества.

Пантеон и пандемониум соотносились друг с другом посредством Иггдрасиль. При корнях, стволе и ветвях священного дерева располагались сферы обитания богов, демонов и людей, образуя единую картину мироздания.

Религиозный культ у германцев

Античным авторам ритуалы германцев казались чрезмерно грубыми и жестокими. Источники согласованно свидетельствуют о человеческих жертвоприношениях германцев. Греческий географ и историк Страбон (64 г. до н. э.— 20 г. н. э.) описал человеческие жертвоприношения в походном лагере кимбров («География», VII, 2, 3). Тацит отмечает, что германцы считают должным по известным дням приносить людей в жертву Меркурию — по-видимому, Вотану, которого чтили в этих ритуалах как бога войны и смерти. Тацит упоминает также о принесении в жертву животных («Германия», 9). Вотану-Одину приносили в жертву волков, которых вешали на столбах. Очевидно, такие ритуалы отправлялись как умиловительные обряды, входившие в состав военных культов.

Военные культы германцев включали обряды посвящения врагов богу войны — заклятием враги обрекались на гибель в качестве жертвы. Так, Тацит сообщает, что война между германскими племенами «для гермундуров была удачной, для хаттов — гибельною, так как обе стороны заранее посвятили, если они победят, Марсу и Меркурию войско противника, а по этому обету подлежат истреблению у побежденных кони, люди и все живое» («Анналы», XIII, 57). Накануне битвы германцы исполняли ритуальное песнопение — бардит, которое распляло их боевой дух и служило знаменем исхода сражения: если звук пения был резким и мощным — это был верный знак победы.

К умиловительным обрядам, обращенным к грозному богу-покровителю племенного союза, относится ритуал германцев-семионов, описанный Тацитом. «В установленный день представители всех связанных с ними по крови народностей сходятся в лес, почитаемый ими священным, поскольку в нем их предкам были даны прорицания и он издревле внушает им благочестивый трепет, и, начав с заклания человеческой жертвы, от имени всего племени торжественно отправляют жуткие таинства своего варварского обряда». Тациту было известно, что «жуткие таинства» были связаны с представлением, что «именно здесь получило начало их племя, что тут местопребывание властвующего над всеми богами» («Германия», 39).

С верованиями во всевластных богов и судьбу связаны германские обряды гадания. «Нет никого, кто был бы проникнут такою же верою в приметы и гадания с помощью жребия, как они», — утверждает Тацит («Германия», 10). «Вынимают же они жребий безо всяких затей. Срубленную с плодового дерева ветку они нарезают плашками и, нанеся на них особые знаки, высыпают затем, как придется, на белоснежную ткань. После этого, если гадание производится в общественных целях, жрец племени, если частным образом, — глава семьи, вознеся молитвы богам и устремив взор в небо, трижды вынимает по одной плашке и толкует предрекаемое в соответствии с выскобленными на них заранее знаками» («Германия», 10). Знаки, о которых упоминает Тацит, по-видимому, руны — письмо древних германцев.

Жребием древнегерманская мантика не ограничивалась. Германцы гадали по голосам и полету птиц. Они удерживали распространенный среди индоевропейских народов обычай гадания по поведению коня. Для таких гаданий использовали специально выращенных в священных рощах белых коней. При отправлении обряда запряженных в священную колесницу коней «сопровождают жрец с царем или вождем племени и наблюдают за их ржаньем и фырканием». Для германцев ржание и фыркание священных коней было самым верным предзнаменованием, поскольку они верили, что кони — посредники богов («Германия», 10). У истоков этой веры — древнеевропейский культ коня.

Страбоном засвидетельствовано гадание по крови и внутренностям человеческой жертвы. «Седовласые жрицы-прорицательницы» кимбров у ритуального котла перерезали горло жертве и «по сливаемой в сосуд крови одни жрицы совершали гадания, а другие, разрезав трупы, рассматривали внутренности жертвы и по ним предсказывали своему племени победу» («География», VII, 2, 3).

Огромную роль в мантике германцев играло духовидение. О визионерском опыте континентальных германцев свидетельствует Тацит, указывая, что пророчество — преимущественно занятие женщин, германцы «не оставляют без внимания подаваемые ими советы и не пренебрегают их прорицаниями» («Германия», 9). «Прорицание вёльвы» из «Старшей Эдды», «Видение Гюльви» из «Младшей Эдды» — яркие памятники визионерского опыта островных германцев, долгое время после крещения сохранявших традицию архаического духовидения. Образ Одина, мёд поэзии и многие другие элементы скандинавских сказаний несут печать экстатических практик, близких шаманским провидческим трансам. Идея «мёда поэзии», напитка необыкновенного вдохновения, открывающего сокровенные тайны мира, несомненно имеет у своих истоков ритуальный галлюциногенный состав, используемый в архаических практиках коллективного или индивидуального транса.

К глубокой архаике восходили германские воинские и шаманские инициаций. О ритуалах воинской инициации юношей, включавшей вручение щита и фрамеи, упоминает Тацит («Германия», 13). Описанная в «Старшей Эдде» история мучений Одина, пронзенного копьем и провисевшего распятым девять дней на древе Иггдрасиль, сильно напоминает шаманские посвящения — пройдя испытания, Один получает священный мёд и руны.

Почитание свебами богини плодородия Нерты было сопряжено с ритуалом торжественных встреч богини. В священной роще богини находилась специальная крытая повозка. В особые сроки Нерта, как верили свебы, скрытно от глаз смертных устраивалась под пологом, после чего запряженная коровами повозка в сопровождении жреца отправлялась по селениям, где ее с великим ликованием встречали жители. По окончании церемонии объезда над повозкой совершались очистительные обряды и она водворялась на место.

Погребальный обряд предполагал обычно кремацию тела. Иногда, особенно при погребении знатного человека, покойника сжигали в ладье. Вместе с прахом в могиле оставляли оружие, коня умершего, но в целом погребальный инвентарь германских захоронений был достаточно скромным. Порой погребальный обряд сопровождался человеческими жертвоприношениями. Реликт древнего погребального обряда запечатлен «Младшей Эддой» в сцене погребения сына Одина — аса Бальдра¹.

Широко распространены были в германской среде магические ритуалы. Германцы верили в силу магических приемов оборотничества, в губительную или, напротив, врачующую силу заклятий. Для защиты от вредоносной магии они применяли обереги, для увеличения силы — особые магические предметы, амулеты. На вере в силу магических предметов держались предания о мифическом «поясе силы» бога Тора и «сокровищах асов», изготовленных цвергами. Согласно верованиям германцев, сила колдовства вполне соразмерна с могуществом богов, а может, даже и выше. Магизм мировоззрения германцев объясняет, почему в эддических сказаниях Один оказывается пленником Хрейдмара, человека, «изрядно сведущего в колдовстве»².

Коллективные обряды отправлялись, как правило, под открытым небом, чаще всего — в рощах, посвященных определенному божеству. В священных рощах на алтарях совершались жертвоприношения, возносились молитвы, под сенью деревьев устраивались, зачастую — ночью,

¹ См.: Младшая Эдда. С. 83—84.

² Там же. С. 131.

ритуальные пиры и игрища. Здесь же проходили племенные собрания. Специальных храмов в таких святилищах германцы, по крайней мере в ранний период, не возводили.

Религиозная организация

Базовыми ячейками религиозной организации древних германцев были семья и племя. Семейная община держалась на культе предков, главным действующим лицом домашних ритуалов был глава семьи. Племенная религиозная жизнь опиралась на почитание племенных богов (Алки — у наганарвалов, Бадугенны — у фризов, т. д.) и тотемов. След тотемизма заметен в названиях некоторых германских племен (так, этноним «херуски» произведен от herut — «олень»).

Организация племенной религиозной жизни германцев сочетала демократические начала (большую роль играли общие собрания) с иерархическими — в религиозной среде явно главенствовали вожди (цари), старейшины (знать) и жречество. Царь древних германцев в религиозном отношении был близок типу священного царя архаических обществ.

Германские племена объединялись в культовые союзы. Племена, входившие в такие союзы, почитали общих богов, имели общие святилища и держались провозглашенных заветов, скреплявших их единство.

Культовые межплеменные и племенные боги обслуживались жрецами. Институт жречества играл заметную роль в религиозном сообществе древних германцев, однако с точки зрения внутренней организованности и авторитетности германское жречество уступало римскому и кельтскому. Жрецы германцев участвовали в отправлении коллективных священнодействий, обслуживали святилища, наводили должный порядок на племенных собраниях, где верховодили вожди и старейшины. В ряде случаев жрецы от имени бога вершили суд, но правовое регулирование не было их исключительной прерогативой жречества (вожди и старейшины тоже отправляли правосудие). Жрецы были важными действующими лицами коллективных обрядов гаданий, однако и на область магии они не имели исключительных прав.

И у континентальных, и у островных германцев огромным авторитетом пользовался немногочисленный, но крайне влиятельный в религиозной общине слой прорицателей, чья практика восходила, как выше указывалось, к шаманскому визионерскому опыту. Среди прорицателей большинство составляли женщины, некоторые среди них (Веледа, Альбруна и др.) снискали своим даром почти божественные почести (Тацит, «Германия», 8) Согласно верованиям германцев, даже община бо-

гов нуждается в советах пророчиц, которым порой ведомо больше, чем богам.

Религиозная организация германцев, особенно на ранних ступенях развития, включала в свою структуру мужские и женские союзы. Наиболее заметный след в истории древнегерманской религии оставили мужские воинские общества — братства берсерков. Название членов этих братств указывало на их особый наряд — медвежьи шкуры (берсерки — «ряженные под медведя»). Медвежья шкура или шкура волка — атрибут берсерка, отмечающий не просто принадлежность к мужскому братству, но именно особую природу воина, магически причастного зверю, а через него — богу войны. Волки Гери, «Жадный», и Фреки, «Прожорливый», выступали в северогерманской мифологии спутниками Вотана-Одина.

Мужчина мог стать членом воинского союза, только пройдя через испытания — воинские инициации (см., напр.: Тацит, «Германия», 31). В этих испытаниях вдохновленный мифологией войны берсерк «должен преобразить свою человеческую сущность, продемонстрировав агрессивное и устрашающее исступление, которое отождествляет его с разъяренными дикими животными. Он «разогревается» до наивысшей степени, его захватывает таинственная сила, нечеловеческая и неодолимая, так что боевой порыв исходит из самой глубины его существа. Древние германцы называли эту силу «Вут» — термин, который Адам Бременский переводил как «ярость» (*furor*). Это своего рода демоническое безумие, которое повергает в ужас и парализует противника»¹. Берсерк имел высший образец своему исступлению — Вотана-Одина, имя которого производно от обозначения «бешенства», «ярости». Вотан-Один — одержимый яростью предводитель воинского братства. У этой религиозной группы было свое мифологическое соответствие — эйнхерии, армия Вотана-Одина, ждущая своего часа в Вальхалле.

Структура древнегерманской общины, включавшей деление на мужские и женские культовые сообщества, демонстрировала очень архаические черты, свойственные, впрочем, и многим другим сторонам религии германцев.

¹ *Элиаде Мирча. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., 1999. С. 218—229.*

РЕЛИГИЯ СЛАВЯН

Этногенез славян и становление славянской религии

Славянская религия формировалась в процессе этногенеза славян, которые представляют собой одну из ветвей индоевропейского сообщества. Протославяне входили в состав западных древнеевропейцев, с которыми соотносятся археологическая культура боевых топоров (шнуровой керамики) — середина III — первая половина II тыс. до н. э., утинецкая культура (1800—1550 гг. до н. э.), культура курганных погребений (1500—1200 гг. до н. э.), а также археологическая культура полей погребальных урн (1200—700 гг. до н. э.). Обособление славян происходило, по-видимому, на базе носителей лужицкой культуры, занимавших с VIII—VII вв. до н. э. земли в бассейне Одера, Вислы и правобережья Эльбы. Этническая идентификация археологических культур показывает, что к раннеславянской определенно принадлежит культура подклошовых погребений (V—II вв. до н. э.). Достоверно раннеславянскими считаются более поздние археологические культуры — пшеворская и черняховская, верхняя граница которых датирована V в. В середине I тыс. н. э. славяне участвуют в «великом переселении народов», мигрируя на новые земли. Процесс миграций и заселения новых территорий предопределил последующее разделение славян на три главные ветви — восточных, западных и южных славян, каждой из которых были свойственны религиозные отличия.

Археологические, лингвистические данные, тексты древних авторов свидетельствуют, что этногенез славян происходил на обширной территории и в близких контактах с иноэтническими соседями. В составе древнеевропейского сообщества протославяне имели тесные связи с италиками. Позднее земли славян вплотную соприкасались с районами германских, кельтских, балтских, ираноязычных (скифских) поселений. Археологический материал указывает на регулярное взаимодействие и смешение славянского населения с иноэтническим в пограничных районах. Лингвистические данные подтверждают, что праславянские

общности испытали серьезное внешнее культурное воздействие, особенно ираноязычное и германское. Миграции славян, значительно усилившиеся с V в. н. э., привели их в близкое соприкосновение с новыми народами (на западе — с романизированным населением Европы, на востоке — с финно-уграми), в тесном контакте с которыми завершался культурогенез славянских племен.

Исторические особенности этно- и культурогенеза славянской общности препятствовали формированию единообразной славянской религии. В диахроническом и синхроническом планах религия славян никогда не была однородной. К славянскому религиозному субстрату в разных ареалах Славии прибавлялись свои иноэтнические религиозные напластования — как родственного индоевропейского происхождения (иранские, германские, кельтские, др.), так и тюркского, финно-угорского.

Проблема реконструкции славянской религии

Достоверных данных, непосредственно свидетельствующих о религии праславян, сохранилось немного. Письменные источники византийских, арабских авторов относятся ко второй половине I тыс. н. э., в содержательном отношении они скудны, разрознены, неточны, так что на их основании восстановить сколько-нибудь цельную картину религиозной жизни славян невозможно. Письменность у славянских народов появляется поздно, при этом сведения об исконных верованиях приводятся авторами-христианами преимущественно в контексте осуждения современного им язычества. Надежные древнеславянские религиозные тексты, подобные греческим или римским, науке не известны. Подлинность получившей известность «Велесовой книги» вызывает у специалистов большие сомнения. Археологические данные о праславянской эпохе служат серьезным подспорьем при реконструкции славянских древностей, однако этническая идентификация ряда археологических памятников как именно славянских остается спорной.

Славянские религиозные древности в своем исконном виде почти не оставили о себе свидетельств. Вместе с тем древнеславянская религия не исчезла целиком ни в процессе крещения славян, ни много позже принятия христианства. После христианизации древние формы религиозной жизни перешли эпоху Средневековья на положение «неофициальных», языческих верований и обрядов, бытуя во всех слоях общества, включая зачастую и духовенство (особенно сельское). В ряде мест — на Руси в XII в., среди полабских славян вплоть до XIV в. — древнеславянская религия переживала периоды возрождения и усиления. В целом, древнеславянская религия выступала важной составной частью славян-

ских культур эпохи Средневековья, а затем фрагментарно перешла в более поздние эпохи. Средневековые поучения против язычества, номоканоны, фольклорные и этнографические памятники религиозного синтеза, получившего не очень удачное название «двоеверия», — эти и другие источники несут в своем составе важные сведения о праславянских верованиях. Как показывает опыт Полесской экспедиции под руководством Н.И. Толстого, даже в конце XX в. фольклорно-этнографическое исследование славянских ареалов вскрывает живые фрагменты религиозной архаики.

При изучении данных о древнеславянских верованиях, сопутствовавших христианству, нельзя рассчитывать на то, что религиозные древности сохранялись в своем исконном виде. Следует прежде всего учитывать процессы деградации древней традиции. Однако под влиянием христианства древняя традиция не только разрушалась, но и эволюционировала: христианство способствовало трансформации языческого пантеона, внедряло новые идеи или подавало стимул к переосмыслению старых. Так, распространившееся среди славян, особенно южных, учение богомилов, построенное на последовательно дуалистических воззрениях, способствовало кристаллизации бытовавших в народе древних космогонических и этических представлений, в наивных понятиях пестовавших мысль о противоборстве света и тьмы, добра и зла¹. Определение «христианизированных» версий славянского язычества — процедура чрезвычайно сложная, но, как подтвердили еще в XIX в. разыскания А.Н. Веселовского, весьма необходимая.

Этапы развития религии славян.

Общая характеристика древнеславянской религии

Эволюция религии славян протекала в общем контексте истории славянства. В период латентного развития славян в составе древнеевропейской общности в среде предков славян существовала религия, которая может быть определена как протославянская (III тыс. до н. э. —

¹ А.Н. Веселовский, изучая религиозную историю Европы, отмечает, что прежде «слишком мало придавали значения Византии и ее культурной роли на рубеже Европы и Азии, и не обращали должного внимания на пропаганду дуалистических ересей, приносивших с Востока свое учение и отголоски религиозных легенд Ирана и Индии [...] Несколько столетий массы городского и сельского населения на юге и востоке Европы находились под влиянием богомильской проповеди; она оставила след в его сказках, в его космогонических легендах, которые трудно помирить с мифическими представлениями, завещанными его языческой стариною» (*Веселовский А. Н. Калики переходящие и богомильские странники // Вестник Европы. Седьмой год. Т. II. 1872. С. 700*). А.Н. Веселовский не исключает индоиранского влияния, однако его решение, опиравшееся на идею «миграции сюжетов», предполагает существенную последующую роль Византии и христианства, перерабатывавших иранский материал.

VIII—VII вв. до н. э.). Возможно, на поздней стадии в ней начали формироваться зачатки этнического своеобразия. Вместе со становлением славян как особой общности формируется древнеславянская, праславянская, религия (вторая пол. I тыс. до н. э.— I тыс. н. э.). К концу этого периода некоторые ветви древнеславянской религии — в первую очередь, религия Киевской Руси — развились до стадии раннегосударственной религии. Крещение славян обусловило переход автохтонной религии в новое состояние — синкретической религии, сочетающей исконнославянские и христианские черты (вторая пол. I тыс.— настоящее время).

Протославянская религия вряд ли может быть высвечена в глубине тысячелетий в сколько-нибудь конкретном виде. Определенно можно говорить лишь о том, что в историко-культурном отношении протославянская религия сохраняла крепкие связи с индоевропейским прошлым и соответствовала общим тенденциям религиозного развития западных древнеевропейцев. В типологическом отношении она представляла собой родоплеменную религию.

Для истории религии славян наибольшее значение имеет эпоха древнеславянской религии. Древнеславянская религия представляла собой комплекс сложившихся в праславянской среде верований, обрядов, правил религиозной жизни, имевших существенные племенные (региональные) особенности. Общеиндоевропейские элементы, древнеевропейское религиозное наследие, славянские новообразования составляли фундамент славянской религии. Региональное членение древнеславянской религии не лишало ее достаточной для формирования устойчивой традиции целостности. Даже за пределами эпохи общеславянского единства, завершившейся около VIII в., религиозная жизнь южных, западных, восточных и балтийских славян на протяжении многих столетий не утрачивала черт коренной общности.

Целостность праславянской религии придавали прежде всего реликты древнейшей индоевропейской культуры. Утверждение выдающегося лингвиста А. Мейе относительно архаичности общеславянского языка согласуется с представлением об архаичности общеславянской религиозной традиции¹. Медленные темпы исторического развития славян, находившихся в стороне от динамично менявшейся средиземноморской ойкумены, консервировали в их культуре индоевропейское религиозное наследие. Встреча с христианством вызвала первый крупный переворот в религиозной истории славян.

¹ А. Мейе писал: «Славянский язык — это индоевропейский язык, сформировавшийся в результате длительного употребления, глубоко измененный многими влияниями, но в целом сохранивший архаический тип. Это объясняется, несомненно, тем, что славяне в течение долгого времени оставались в стороне от средиземноморского мира» (Мейе А. Общеславянский язык. Пер. с фр. М., 1951. С. 14.)

Симбиоз древнеславянских и христианских начал сформировал цепь религиозных контаминаций, сопровождавших развитие религии славян. С синкретизмом сопряжена вся предшествующая крещению история славянской религии. В целом синкретизм выступал одним из определяющих факторов развития индоевропейских религий. Однако в каждой конкретной этнической истории религиозный синкретизм имел свои особенности.

Удаленность праславян от основных центров античной цивилизации сочеталась в культургенезе славян с отсутствием сильного инокультурного субстрата, каким был в истории индоариев дравидский элемент, в истории греков — ближневосточный, в истории италиков — этрусский¹. Праславяне как при оседлом проживании, так и при миграциях имели дело преимущественно с народами, которые находились примерно на равной ступени религиозного развития и потому не могли существенно изменить характер славянских верований.

Контакты с праиталийскими племенами в протославянской древности (III тыс. до н. э.) не оставили следа религиозных заимствований². Можно говорить о более значительном влиянии на славян кельтов (середина и вторая пол. I тыс. до н. э.) и германцев (вторая пол. I тыс. до н. э. — первые века н. э.). Однако это влияние ясно просматривается в материальной культуре, тогда как в религиозной сфере оно достаточно неопределенно. Заметным фактом истории славян были их контакты с ираноязычными народами — скифами в середине I тыс. до н. э. и сарматами в начале I тыс. н. э. При этом остается открытым вопрос о том, насколько глубоким могло быть влияние этих кочевых народов на праславянскую религию³. С балтами, близким по языку и культуре сообще-

¹ Судьба общеславянской религии родственна судьбе общеславянского языка. А. Мейе подчеркивал, что санскрит, греческий и латинский языки в ходе миграций этносов и столкновений с другими языками много потеряли из своего индоевропейского фонда. «...Славянский словарь, так же, как и грамматика, не испытал потрясений: наряду с введением небольшого количества легко ассимилируемых чужеземных слов был сохранен и переработан древний фонд» (Мейе А. Общеславянский язык. С. 395).

² «Эти связи в лексике, семантике и словообразовании отражают несложное хозяйство и общие моменты условий жизни и среды обитания на стадии раннепраязыкового развития без признаков заметного превосходства партнера или четкого одностороннего заимствования», — пишет О. Н. Трубачев о языковых и культурных связях (Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991. С. 22—23). Очевидно, что в религиозном отношении картина взаимодействия была схожей.

³ А. Мейе полагал, что о глубоком влиянии скифов и сарматов на славянскую культуру говорить не приходится. «Это и не вызывает удивления: культура таких воинственных и кочевых племен, как скифские и сарматские, могла оказать лишь поверхностное воздействие на патриархальную культуру славян...» (Мейе А. Общеславянский язык. С. 406).

ством, праславян долгое время связывали очень тесные отношения, но именно в силу сходства традиций религия балтов едва ли могла дать славянам впечатляющие образцы для подражания.

Не преуменьшая значения иноэтнических источников развития славянской религии, следует, тем не менее, рассматривать эту религию прежде всего как автохтонную религию славянской общности, возникшую в результате переработки славянами индоевропейского наследия, раскрытия собственного религиозного опыта и выборочного усвоения религиозных традиций соседних народов¹. И методологически, и с точки зрения состояния источников безосновательно стремление выделить «беспримесную» славянскую религию, но столь же неправомерно сводить ее к конгломерату заимствований.

Выделяя в истории славянской религии фактор этнического развития в качестве первостепенного, следует учитывать особенности архаического этнического самосознания. В древнем этническом самосознании решающими критериями выделения «своих» являются признаки общности языка и территории. Критерий общности языка лежит в основе этнонима «славяне» (словене — понимающие слова друг друга); понятие язык синонимично в древнем употреблении понятию народ. Уже В. О. Ключевский замечал, что в древнейших русских письменных памятниках авторы не пользуются словосочетанием «русский народ», соответствующее представление выражается понятием «Русская земля». Семантическая близость понятий «народ» и «земля» указывает на характерный для древнего сознания синкретизм этнического и территориального видения мира. Религиозное сознание народа, который в значительной мере мыслит себя в категориях территориальной общности, открыто к интеграции тех религиозных явлений, которые бытуют в пределах «своей земли», даже если они иноэтнического происхождения. Архаические религии, будучи явлениями этноплеменными, в своем конкретном содержании выступают также и территориальными образованиями.

Религия славян была в определенном смысле религией той территории, которую занимали славяне. Религия восточных славян VIII—X вв.

¹ Иной позиции держится В. Н. Топоров, который обосновывает мысль о зависимости славянской культуры, религии в частности, от иранского Востока. «Славяно-иранские связи столь глубоки, что Древняя Русь и — шире — вся Slavica с определенной точки зрения могут пониматься как западная провинция великого индоиранского культурного круга» (Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор/Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 43). В. Н. Топоров имеет в виду усвоение славянами, в первую очередь восточными, «митраического комплекса».

была религией «Русской земли». Русская земля была заселена также финно-угорскими племенами, в городах Руси крепкие корни имела варяжская община. Фактор территориальности древних религий проливает дополнительный свет на проблему религиозного синкретизма.

Представления и понятия древнеславянской религии

Е. В. Аничков писал: «Особенно убого было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культы и нравы. Не поэтически смотрела Русь на природу, и не воссоздавало воображение никакой широко-задуманной религиозной метафизики»¹. Скепсис Е. В. Аничкова, наверное, оправдан как альтернатива романтически приукрашенным описаниям А. Н. Афанасьева, но все же чрезмерен. Конечно, мы не найдем в праславянской религии, как, впрочем, и в любой другой архаической религии, «широко-задуманной религиозной метафизики», однако некая система достаточно развитых религиозных представлений и понятий в ней несомненно присутствовала.

Славяне не имели специального термина, выделяющего религию из прочих сфер общественной жизни и четко ее обозначающего. Религия была органической частью коллективного и индивидуального бытия, поэтому религиозное сознание не имело и не нуждалось в особой категории, фиксирующей его своеобразие и обособляющей единосущностные (религиозные) явления от других — нерелигиозных. Хотя общее понятие отсутствовало, дохристианское славянское сознание обладало лексическим запасом, достаточным для выражения важнейших религиозных представлений.

Уже в праславянскую эпоху слово «вера» помимо значений «доверие», «верность», «честность», «обещание» несло религиозные смыслы. Первые письменные памятники свидетельствуют, что славяне разумели под словом вера особый тип богопочитания². Знаменательно то, что славянскому книжнику-христианину часто приходится уточнять, о какой вере идет речь, поэтому свою веру он вынужден определять специально — православная вера, вера благодатная, правоверие (Иларион, «Слово о Законе и Благодати»), истинная «вера», божия вера (Повесть временных лет) и т. д. В этом значении понятие «вера» почти синонимично позднему понятию о религии. Осмысление веры как

¹ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. XXXVI.

² См., напр.: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. II. М., 1989. С. 299—300.

особого типа богопочитания позволяет вывести конструкцию иноверие, иноверные, ясную для славянина XI в.

Вера в религиозном смысле — это также твердая душевная склонность к истине, акт праведного предпочтения (Кто верует и крестится, да спасен будет.— Иларион, «Слово о Законе и Благодати», 346)¹. Этот смысл, по-видимому, первичен для славянского религиозного сознания. Праславянское слово *vera* родственно авестийским *var* — «верить», *varəpa* — «вера», древневерхненемецкому *waga* — «правда, верность», лат. *verus* — «истинный, правдивый»². В древнерусском словоупотреблении устойчивы значения искренности, честности, правдивости. Этот семантический ряд вскрывает исходное субъективное содержание религиозного понятия, которое первоначально имело в виду предпочтение, выбор, твердое соблюдение избранного. В исходном смысловом содержании праславянского *vera* сближается с древнеримским *religio*.

Понятие «вера», обращенное к внутренней стороне религии, дополнялось понятием «закон», включавшем в круг своих значений прежде всего те религиозные смыслы, что раскрывали внешний порядок религиозной жизни. Первые древнерусские писатели, переняв дохристианскую лексику, уверенно пользуются понятием «закон» в смысле идейной, нравственной или обрядовой нормы, установленной определенным религиозным сообществом³. Этимологически слово закон связано со словом *кон* «начало, предел», в первичном смысле закон — «начало»⁴. Религиозные значения этого понятия развились в контексте архаических этиологических мифов, повествовавших об установлении правил общественной жизни в начальный период истории. Закон понимается как священное правило, учрежденное предками в начале времен. Автор «Повести временных лет» пишет, что в прошлом славянские племена имели «законы своих отцов». Летописец, порицая дохристианский обряд погребения, установленный по «закону отцов», противопоставляет древнему правилу «закон божий».

Одним из важнейших понятий праславянского религиозного сознания было понятие «дива» (дивного). Праславяне словом *dīvo* обозначали необыкновенные явления, поражавшие человека и вызывавшие

¹ См., также др. примеры: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. II. М., 1989. С. 299—300.

² См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1996. С. 292—293.

³ См. примеры: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. III. М., 1989. С. 317—321.

⁴ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1996. С. 75.

изумление¹. Хотя это слово могло употребляться и в нерелигиозном контексте, оно имело ярко выраженное религиозное содержание.

Возможно, религиозные значения в семантике слова первичны. Большая группа лингвистов допускает родство праславянского *dīvo* с лит. *dievas*, лтш. *dievs* «бог», др.-инд. *devas* «бог» и другими словами индоевропейской семьи, восходящими к *deiwos* «бог»². Если данная ретроспектива верна, тогда понятие дивного в своих истоках — обозначение божественного. В праславянской культуре непосредственная связь со значением «божественное» стирается. На смену первичному приходит близкое по смыслу: словом дивное, производным от *deiwos*, характеризуется важнейшее качество божества — его инаковость, вызывающая крайнее изумление. В дальнейшем семантическом развитии признак «изумительное, поразительное» переносится на другие, небожественные явления. Диво — субстантивация дивного, обозначающая факт явления необыкновенной реальности; диво — проявление чудесного.

Не исключено, что праславянское понятие *дива* и *дивного* ведет свое начало не от индоевропейского *deiwos*. О.Н. Трубачев, ставя под сомнение связь с *deiwos*, сближает праславянское слово с древнеиндийским *dhi* — «созерцать, наблюдать»³. Такое сближение позволяет объяснить устойчивость в семантике слов, производных от праславянского *dīvo*, значения «удивление, изумление». Из этого значения развивается собственно религиозный смысл — «зрительное чудо»⁴.

Дискуссия вокруг этимологии слова так или иначе строится на его толковании в качестве понятия праславянского религиозного словаря. Древнерусские тексты подтверждают приоритет религиозных значений в семантике слов *дивъ*, *дивный*⁵. Посредством категории *дива* и *дивного* религиозное сознание выражает нуминозные признаки того, что отнесено к области потусторонней реальности⁶. В строе чувств и смыслов *диво* и *дивное* сопряжены со страхом, глубоким потрясением, восхище-

¹ Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 5. М., 1979. С. 32—37. — Далее название источника приводится в сокращении — ЭССЯ. Первая цифра после аббревиатуры указывает на номер выпуска, вторая — на страницу.

² См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1996. С. 513—514.

³ См.: ЭССЯ. 5. 32—37.

⁴ См.: Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991. С. 186.

⁵ См. примеры: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. II. М., 1989. С. 464—467.

⁶ Нуминозное содержание праславянских представлений о *диве* и *дивном* допускает сближение праслав. *dīvo*, *divъ* и лат. *deus*, др.-инд. *deváh* «бог».

нием, нелукавым почитанием, ибо их общий источник — откровение запредельной реальности. Для славянского религиозного сознания диво есть знамение — то, что римляне с мистическим трепетом переживали как *portentum*.

В праславянскую эпоху в религиозном сознании отчетливо сложилось понятие чуда. Первые памятники древнерусской письменности показывают, что авторы, позаимствовав слово чудо из дохристианской лексики, используют его в точном значении экстраординарного события, обусловленного деятельностью потусторонних сил. О. Н. Трубачев допускает, что праслав. *cido* использовалось в значении «чудо, воспринятое на слух», тогда как *divo* — «зрительное чудо»¹. В категориях дива и чуда закреплялось представление от проявлении потусторонних сущностей, мировоззренческой предпосылкой которого являлось разделение мира на две плоскости — посюсторонней, обыденной реальности и потустороннего бытия.

Идея неподконтрольности чуда сочеталась в архаических верованиях с надеждой на возможность вызвать его специальными действиями. Понятие чуда развивается в представление о провокации чуда и его провокаторе. Чудо (в первоначальной лексической форме — кудо, кудесе) провоцируется кудесниками. Как свидетельствует древнерусский текст, чудо, совершенное одним из кудесников, состоит в том, что он, впадая в транс («оцепенение»), вызывает богов в свой дом — с их появлением кудесник становится одержимым и в конвульсиях пророчествует («Повесть временных лет», 1071 г.). Чудо удостоверяется состоянием одержимости кудесника и фактом пророчества. Кудесник провоцирует чудо словом («начал призывать бесов») и обнаруживает чудо в слове — в вещи речн. Провокация чуда в древнерусском языке выражается глаголом кудити. Значения «бранить», «хулить», свойственные этому слову, значения родственных славянских слов подтверждают первоначально вербальный характер акта провокации чуда и допускают предположение о том, что в основе речевых формул кудесника лежало ритуальное сквернословие.

К понятиям дива и чуда примыкает представление о чарах. В праславянскую эпоху понятие *carъ* (*cara*) имело отчетливый смысл особого средства, применение которого вызывает экстраординарные следствия и наделяет особой властью над явлениями окружающего мира. Исходное индоевропейское слово, возможно, получает развитие в значениях магического мастерства. Производное слово — *чародей* обозначало в праславянской религии человека, умело пользующегося магическими средствами. Представления о чародее и чародействе тесно сопряжены с представлениями о волхве, волховании (волшвлении) и волшебстве.

¹ См.: Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 186; ЭССЯ. 4.128.

В понятиях дива и чуда выражалось общее представление об экстраординарных явлениях, несовместимых с категориями повседневного опыта. Словом чары обозначалась вера в возможность провоцировать проявления экстраординарной реальности. В понятиях чародей, волхв, чародейство, волхвование закреплялось представление о провокаторах экстраординарных явлений и процедуре управления экстраординарными силами. Эти понятия свидетельствуют о развитых в славянской среде представлениях о колдовстве и магии, опиравшихся на веру в экстраординарную силу.

Слово *душа* относится к праславянскому лексическому фонду и связано с рядом слов индоевропейской семьи, что указывает на его глубокую архаичность¹. В праславянских верованиях душа — воздушное, духовное начало, средоточие эмоций и субстанция религиозных состояний (веры и др.). Архаическое представление о животворящей природе души на древнерусском материале удостоверяется отождествлением души и жизни, души и человека². Представлению о душе близкородственно праславянское понятие духа, имеющее свои индоевропейские лексические параллели. Дух, как и душа, — индивидуальная духовная субстанция человека. Однако в понятие духа религиозное сознание может вкладывать в иной смысл: дух — это сверхчувственная субстанция иночеловеческой природы, некое сверхчеловеческое существо.

По-видимому, разграничение смыслов понятий душа и дух в плоскости личностное — надличностное, человеческое — сверхчеловеческое наметилось уже в дохристианском религиозном сознании. Переводчикам христианских текстов и богословам не пришлось заимствовать из греческого или латыни соответствующих слов, передающих сложные христианские категории. В понятиях души и духа праславянское религиозное сознание оформляло воззрения на жизнь и посмертное существование, анимистические представления, интуиции относительно потусторонних сил.

Первоначальные представления о святом вынесены славянами из глубокой индоевропейской древности и связаны со словом *svet-*.

Э. Бенвенистом выдвинуто обоснованное предположение, что исконное значение славянского *svet-* «содержало натуралистические представления» о плодоносной силе, «способной животворить и увеличивать природную производительность»³. В. Н. Топоровым изучен обширный материал языковых соответствий и собственно славянских данных,

¹ См. напр.: ЭССЯ. 5.164; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1996. С. 556.

² Примеры см.: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. III. М., 1989. С. 104—106.

³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 346.

бесспорно свидетельствующих, что для праславянского *svet*- реконструируется значение «увеличиваться», «набухать». «Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о благодатном возрастании-процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку»¹.

Представлению о «животворной субстанции» прежде всего соответствовала земля, наделяемая славянами качеством святости². В славянской мифологии земля — женское существо, родительница. Она исполнена благодатной силой животворения, целительства, дароношения. Признак силы переплетается в славянском понятии святости земли с признаком чистоты. Согласно славянским воззрениям, святая Мать-земля чиста, непорочна, безущербна — эти признаки она незыблемо хранит сама и переносит на своих чад. В восточнославянской синкретической религии прочно держалось дохристианское представление об очищающей силе исповеди земле.

Славяне прилагали качество святости к возвышенностям — в славянской топонимике название «святые горы» достаточно широко распространены. Свойственные славянскому *svet*-признаки роста, набухания органично сочетались с обликом возвышенностей, формируя синтетический религиозный образ. Археологические данные свидетельствуют, что наиболее крупные культовые центры славян находились на вершинах холмов или на высоких участках речных берегов³.

¹ *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской культуре. Т. 1. М., 1995. С. 480.

² См., например, классические работы: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. М., 1865—1967; *Срезневский И. И.* Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846; *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. Из последних публикаций следует особо выделить работу Н. И. Толстого: *Толстой Н. И.* Язычество древних славян//Очерки истории культуры славян. М., 1996.

³ В сер. XIX в. на отличительные черты славянских культовых мест обращал внимание И. И. Срезневский в своих сохранивших научную значимость работах «Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям» (Харьков, 1846) и «Исследования о языческом богослужении древних славян» (СПб., 1848). Из современных археологических исследований обобщающего характера см.: *Русанова И. П.* Культовые сооружения и жертвоприношения славян-язычников//Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997; *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1994; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—III вв. М., 1982; *Седов В. В.* Происхождение славян и местонахождение их прародины. Расселение славян в V—VII вв.//Очерки истории славянских культур. М., 1996; *Тимошук Б. А.* Сакральные границы языческих святилищ//Историки русской культуры (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997.

Несомненна для праславянской религии идея святости огня домашнего очага и ритуального костра, закрепленная языком¹ и религиозными традициями. «Огонь, как первозданная стихия, есть обиталище божественного духа, как само божество, будучи предметом поклонения, служило для совершения таинств очищения и гадания. Ему молились — на очаге, под овином, у костра; ему приносили жертвы. Его брали судьей при решении дел, человеку неясных»². Данные положения подтверждаются современными исследованиями.

Признак святости несли на себе, по праславянским воззрениям, люди. Подтверждением общеславянской распространенности такого представления служат дохристианские личные имена, включающие элемент *svet-*, — русские Святослав, Святополк и др. В. Н. Топоров предполагает, что «первый член *svet-* первоначально подчеркивал не столько сакральный аспект в чистом виде, сколько идею возрастания, процветания, изобилия (*Svetoslavъ* — не тот, чья слава «сакральна», но тот, у кого она возрастает, ширится и т. п.)»³.

Фрагмент из рукописного сборника заговоров второй четверти XVII в. воссоздает образ «святого человека», удержанный синкретической славянской религией. «В чистом поле изба рублена в целом дубье, в избе лежит свят человек, головою на окне, а ногами уперся на другом окне...»⁴. Заговор, обращаясь к хозяину похожей на гроб избы, призывает его встать на пути ведунов, намеревающихся обратить свадебный поезд в волков. Мифологический образ «свят человека», пребывающего до времени в особом пространстве «чистого поля» и восстающего по магическому заклинанию из своей хоромины-гроба, несет на себе явно архаические черты. Показательно, что «свят человек» выступает в заговоре заступником молодых — он призван охранять свадьбу от порчи, направленной на пресечение брака и чадородия.

Принципиально важно, что славяне не пошли по пути устойчивого сопряжения в представлениях о святом позитивных и негативных признаков, что было свойственно многим другим архаическим религиям. Можно предполагать, что в ряду других причин этому решительно препятствовала смысловая доминанта славянской идеи святого, опиравшаяся на признаки животворения, благодатности.

¹ См. об этом: Топоров В. Н. Святость.... Т. 1. С. 473.

² Срезневский И. И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846. С. 28.

³ Топоров В. Н. Святость... Т. 1. С. 486.

⁴ Цит. по: Турилов А. А., Чернецов А. В. К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников)//Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997. С. 101.

Лишь немногие свидетельства указывают на то, что славянской религиозности была знакома та двойственность признаков святого, которую столь контрастно обнаруживает древнеримская религия. Отчасти эти свидетельства касаются культа воды: почитание воды как святой стихии сочетается в народных верованиях с отношением к воде как обители водяных бесов. Этнографами засвидетельствовано, что вплоть до XX в. в традиционном восприятии сохранялось двойственное отношение к святкам: считалось, что в эти сроки «иной» мир открывался миру «посюстороннему» и в общение с человеком могли вступать не только благонесущие иночеловеческие существа, но и существа опасные или прямо враждебные человеку. Поэтому святые дни могут быть «страшными, тяжелыми, кривыми»¹.

Святки, один из самых арханческих праздников, конечно, страшны, хотя бы своими особыми «страшными» гаданиями и поверьями в разгул бесовской силы. Но в еще большей степени святки — веселый праздник. Свидетельств тому имеется в избытке и ничто не указывает на то, что эта сторона святых дней вторична. Состояние веселья и соответствующее религиозное значение изначально присущи тому, что в дохристианской религии понималось под святками.

Н. И. Толстой на славянском материале исследовал семантику славянского слова *vesel-*).² Н. И. Толстым рассмотрены важнейшие ритуальные контексты, в которых появляются слова с элементом *vesel-*: рождественская обрядность и сопутствующий фольклор, свадебная обрядность, обряды и верования, связанные со смертью, представления о небесных светилах. «Общим, инвариантным символическим значением слав. *vesel* — следует считать значение «нового, рождающегося, молодого, растущего, процветающего», — утверждает Н. И. Толстой. — Наиболее полное выражение эта семантика находит в верованиях, обрядности и терминологии, связанных с праздниками Рождества и Нового года (иногда и Крещения), причем она одинаково характерна для текстов дохристианского (языческого) содержания и для фольклорных и обрядовых форм, тяготеющих к народно-христианской традиции»³. «Эти доминирующие в культурных контекстах «глубинные» значения, сакрали-

¹ Толстая С. М. Праздники//Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 323. См. также: Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX — начало XX вв.)//Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 136.

² См.: Толстой Н. И. Культурная семантика славянского *vesel-*//Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 313—316.

³ Там же. С. 294.

зующие семантику веселья, создают как бы второй план или верхний уровень значений слав. *vesel-* по отношению к собственно языковой семантике, в которой преобладают значения, связанные с эмоциональным состоянием и поведением человека. Любопытно, однако, отметить, что эти глубинные значения совпадают с реконструируемыми для слав. *vesel-* протозначениями «живущий, здоровый, хороший и т. п.»¹.

Важно, что выделенные в слав. *vesel* — значения «растущего, процветающего» (а также «жизненная сила, здоровье, процветание, плодородие»²) максимально близки значениям слав. *svet-*. Семантическая близость — вплоть до тождества — признаков *vesel-* и *svet-* предполагает возможность контаминаций понятий святости и веселья.

Таким образом, праславянская категория святости, в отличие от древнеримской и древнегреческой, характеризуется слабой выраженностью представлений, сопряженных со страхом, резким отстранением. В религиозном понятии, выраженном слав. *svet-*, негативные смыслы либо отсутствуют, либо в иерархии смыслов занимают второстепенное место³.

Категории святости праславянское религиозное сознание противопоставляет ряд понятий, характеризующих негативные религиозные качества. Одно из основных в этом ряду — понятие скверны. Прослав. *skvьrna* имело значения нечистоты, грязи (ср. лат. *squarrosus* — «покрытый струпами, нечистый»)⁴, воспринятых религиозным сознанием в смысле ритуальной нечистоты, порока, попрания обрядовой нормы, закона.

С категорией святости сопряжено как ее противоположность понятия греха. Оно, как и понятие скверна, восходит к праславянским временам. М. Фасмер поддержал мнение о родстве праслав. *грехъ* и *грети* «греть», возводя понятие греха к первичному значению «жжение совести»⁵. С лингвистических позиций значение «жжение совести» было оспорено О.Н. Трубачевым. Предпочтение было отдано сближению *грехъ* и *грежа* — «изгиб, кривизна»⁶. Такое семантическое развитие, основанное на осмыслении кривизны, вполне закономерно (возможный мифологический коррелят — образ Кривды в духовных стихах). Грех архаическое религиозное сознание понимает как поступок — как уклонение от обязательных обрядовых и нравственных установлений, как

¹ Толстой Н. И. Культурная семантика славянского *vesel-* // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 313.

² Там же.

³ См. об этом подробнее: Забияко А. П. Категория святости: Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998.

⁴ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1996. С. 637.

⁵ См.: Там же. Т. I. М., 1996. С. 456—457.

⁶ См.: ЭССЯ. 7, 115—116, 119—120.

искажение норм, обеспечивающих воспроизводство и благополучие общины.

Таким образом, праславянское религиозное сознание обладало совокупностью представлений и понятий, достаточных для выражения основополагающих верований. Христианство восприняло значительную часть представлений праславянского религиозного фонда, что привело к трансформации исходного содержания понятий. В результате контаминации с инокультурным и более развитым содержанием христианских представлений, некоторая часть значений была утрачена, другая переосмыслена и уточнена. На синкретической стадии запас представлений и понятий славянских религий в содержательном отношении стал более полным и в известном смысле более совершенным.

Представления о божестве

В праславянскую эпоху в религиозном сознании и языке существовало общее понятие для обозначения деифицированных существ — бог. Сравнительное изучение славянского бог и родственных слов других индоевропейских языков (сскр. *bhágaḥ*, зенд. *bagō* — «доля, богатство», сскр. *bhaga-s* «податель, господин», др.перс. *bagā*, зенд. *baghō* «владыка, бог», др.) показывает, что славянское слово, обозначающее божество, произведено от значений «доля, удел, богатство» и в первоначальном смысле богъ — «податель доли, богатства»¹.

Для большинства индоевропейских народов образ небесного божества и его словесное обозначение *deiwoz* «светлозарный, небесный» — стали той основой, на которой возникло общее понятие о боге. Славяне в своей религиозной истории, как показывают лингвистические данные, не пошли по пути выведения общего понятия о божестве из образа бога ясного неба.

Некоторые исследователи, однако, не исключают, что в переработанном виде реликт *deiwoz* представлен в древнерусском *дивъ*, имени мифологического существа. Р.О. Якобсон на этом основании утверждал, что иранские и славянские языки несут след «своеобразной религиозной революции», в ходе которой первичное обозначение божества *deiwoz* превратилось в имя враждебного богам злого демона — *daeva*, *дивъ*. Ряд лингвистов родство *deiwoz* — *дивъ* считают сомнительным. О.Н. Трубачев связь др.-русс. *дивъ* с *deiwoz* отрицает, полагая, что *дивъ* — позднее заимствование из персидского *dev* «демон», которое

¹ «Богъ может собственно значить часть, доля, счастье, а потом — божество» (Потебня А. А. О Доле и сродных с нею существах//Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 472). Первоначальный смысл слав. бог удержан в словах убогий «лишенный доли» и богатый «обладающий долей, уделом».

обозначает мифическую птицу, приносящую несчастье (см. «Слово о полку Игореве»: «Дивъ кличетъ врѣху древа»).

В древнеславянской религии объектом деификации, формирующей общее понятие о божестве, выступают такие сущности («доля», «удел») и силы («податели доли»), которые не являются непосредственным отражением природного окружения. «Доля, то же, что часть», само по себе «слово доля не указывает ни на добро, ни на зло», замечал А. А. Потебня¹. Родственные доле мифологические сущности — рок, время, срок, лихо, несчастье, беда, нужда, гонение или то, что гонит, горе, печаль — тоже не имеют значения природных явлений². Из этого следует, что подлежит серьезному уточнению восходящая к мифологической школе мысль о славянском пантеоне как продукте обожествления природы³. Очевидно, что наряду с деификацией природных стихий религиозное сознание вовлекало в состав представлений о божестве широкий спектр явлений, имевших социально-культурный характер и сугубо человеческое измерение.

В исследованиях по славянским верованиям достаточно широко распространена мысль о том, что древнеславянская религия представляла собой одну из разновидностей пантеизма⁴. Эта точка зрения вызывает серьезные возражения. Идея «всебожественности» требует развитого уровня абстрактного мышления, наличие которого не подтверждают ни данные языка, ни сведения о славянской мифологии.

Применительно к древнеславянским воззрениям речь должна идти не о пантеизме, а о архаическом веровании в присутствии в мире экстраординарных «сил», которым свойственно особое могущество. Эти «силы» могут внедряться в объекты живой или неживой природы, в людей, предметы культуры (оружие и др.), наделяя их частью своего могу-

¹ Потебня А. А. О Доле и сродных с нею существах // Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 472—473.

² См.: Потебня А. А. Цит. соч. С. 474, 476, 477.

³ Известно, что наиболее последовательно проводил эту мысль А. Н. Афанасьев. И. И. Срезневский утверждал, что «обогащением природы, ее стихий, частей и сил, начали славяне цикл своего многобожия» (Срезневский И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846. С. 5).

⁴ Одним из сторонников такого подхода был Н. И. Толстой. В статье 1976 г. он отмечал, что процесс развития «дохристианского религиозного (мифологического) сознания» в праславянской среде «шел по пути возникновения сначала доанимистических («аниматических», по Р. Р. Маретту), а затем анимистических представлений в условиях обожествления окружающей природы, пантеистического или политеистического ее восприятия» (Толстой Н. И. Каков облик дьявольский? // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М., 1995. С. 251).

щества и предопределяя почитание этих объектов как предметов культа. Представление о действии экстраординарных «сил» в процессе развития может формировать образы богов (в славянской традиции — «подавателей доли») и демонов.

Со времени начала научного изучения религии славян в литературе бытует мысль о монотеизме или, по крайней мере, монотеистической тенденции в религии славян. Видный историк религии славян И. И. Срезневский, отмечая факт многобожия славян, вместе с тем утверждал: «Между языческими догматами древних славян первое место занимает догмат о едином, верховном Боге, родоначальнике всех других божеств»¹. Эта позиция получила подтверждение в исследованиях Н. И. Толстого, который настаивал на том, что «со значительной долей достоверности мы можем утверждать, что к VI веку славяне имели не только нечто напоминающее пантеон богов или ряд местных пантеонов, но и были близки к монотеизму, к верованию в верховного, еще не христианского, единого бога»².

Мысль о монотеистических началах славянской религии опирается прежде всего на свидетельство Прокопия Кесарийского (VI в.), оставившего в сочинении «Война с готами» первое описание религии славян: «Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды»³.

Следует ли понимать высказывание древнего автора как указание на монотеизм? Культы родового общества имеют локальный в территориальном отношении и групповой в социальном плане характер. Прокопий из Кесарии мог судить о религии славян прежде всего по наблюдениям над жизнью военной дружины. Примеры отправления славянской дружиной культа бога-молниевержца, бога-воителя, покровительствовавшего дружине в дальнем походе и в битве, бросались в глаза наблюдателю и могли дать основание для заключения античного автора. Славяне-землепашцы, мужская и женская части славянских родов, другие общественные группы отправляли культы других богов. Прокопий и не настаивал на единобожии славян: «Они почитают реки, и нимф, и всякие другие божества, приносят жертвы всем им...»⁴.

¹ Срезневский И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846. С. 5.

² Толстой Н. И. Язычество древних славян//Очерки истории славянских культур. М., 1996. С. 146.

³ Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950. С. 297.

⁴ Там же. С. 297.

Описания религии балтийских славян показывают, что почти все известные боги имели свои ареалы, в пределах которых они выступали главными объектами почитания: например, Прове — в Старгарде, Жива — в землях полабов, Поревит — на юге Рюгена, Сварожич-Радгост — в Ретре¹. Гельмольд, католический хронист XII в., упомянув о «божках» полей и селений, перечислив имена богов балтийских славян, добавляет, что среди «многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога в небесах...»².

Действительно, племена славян наряду с почитанием сонма богов выделяли главенствующего, верховного бога, ставя его в положение повелителя других богов. В этом образе христианин Гельмольд увидел небесного «единого бога», властвующего, как пишет хронист, над прочими богами и заботящегося только о небесном.

Такие формы богопочитания, конечно, далеки от монотеизма. Когда Гельмольд называет «единого бога» славян «богом богов» (лат. *deus deorum*), становится понятно, что славянское богопочитание не шло далее иерархически структурированного многобожия. При определенном типе организации пантеона такое многобожие могло принять вид генотеизма. В строгом смысле генотеизм нельзя признать особой стадией развития монотеистического сознания. Описания культа славян укладываются также в определение монолатрии³. Генотеизм, как и его ритуальный коррелят — монолатрия, являют специфическую ситуацию в границах политеизма.

Исследователи, стремящиеся обнаружить следы единобожия в древнеславянской религии, исходят из представления о монотеизме как общем векторе эволюции религий. Между тем в истории религий далеко не всегда подтверждаются корреляции между степенью развитости религии и наличием монотеистической доктрины. Политеизм не обязательно выступает в истории религии этапом развития монотеизма. Зачастую политеизм представляет собой самостоятельный путь религиозного развития, со своими разновидностями, среди которых есть на первый взгляд близкие монотеизму, но по существу с ним несовместимые.

¹ Сведения об этом содержатся в «Славянской хронике» Гельмольда (Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 129). См. об этом подробнее: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 36—41.

² Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 186.

³ Монолатрия (*μονος* — единственный, один, *λατρεία* — служение) — культовая практика почитания одного, главенствующего бога, включающая запрет на какие бы то ни было культовые действия, связанные с поклонением любым другим существам.

Пантеон

Итак, религия славян была религией многобожия. Пантеон древнеславянской религии включал несколько культурно-исторических пластов: общеиндоевропейский, древнеевропейский, исконнославянский и инокультурный, составленный из богов, заимствованных у соседних народов. Структурно пантеон представлял собой трихотомическое единство небесных (уранических), подземных (хтонических) и земных (ойкуменических) богов.

К глубокой индоевропейской древности восходило почитание славянами Неба как божества-прародителя. Древнейшему индо-европейскому обращению *Dyauṣ pitar*, а также греч. Ζεὺς πατήρ, лат. *Diēspiter* точно соответствовало слав. «небо-отец!» (например, в тексте заклания — «Ты небо-отец, ты — земля-мать»). Индоевропейский, греческий и латинский теонимы производны от слова, обозначавшего в исходном употреблении природное явление — свет, небесное свечение. В славянской традиции не зафиксирован особый теоним, номинировавший обожествленный образ неба.

В славянской мифологии не сохранились развернутые повествования о верховном ураническом божестве. Возможно, их и не было. У многих народов, как установлено историческими и феноменологическими исследованиями, верховное небесное божество выступает в качестве «*deus otiosus*», «праздного бога». Это «далекий бог, отодвинутый в пространстве и времени; это скорее статичная имманентность, чем деятельное присутствие»¹. Единственный акт, устойчиво соотносённый славянским религиозным сознанием с образом верховного уранического божества, связан с мифологемой оплодотворения земли дождем-семенем небесного отца.

Кроме Неба-отца, из уранических славянских богов надёжно реконструируется Перун, бог грозы восточных славян. Теоним и образ Перуна имеют древнейший прототип — индоевропейского бога-громовержца². В качестве ближайших соответствий Перуну выступают литовский Перкунас, прусский Perkuns, хеттский Пирва, древнеиндийский Пард-

¹ Pettazzoni R. The Supreme Being: phenomenological structure and historical development//The History of Religions: Essays in Methodology. Chicago, 1959. P. 60. См. также: Leeuw Gerardus van der Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens//Archiv für Religionswissenschaft. XXIX (1931). S. 79—107.

² «...Сравнительное изучение имен и функций языческих богов индоевропейского мира снабжает Перуна разнообразными сородичами и заставляет поставить вопрос об их общем предке в индоевропейской древности» (Якобсон Р. О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии//VIII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Т. V. М., 1970. С. 61).

жанья. Главными атрибутами Перуна выступают стрелы, топоры, камни, гром и молния, дуб, возвышенные места (не случайно имени Перуна родственно хетт. *reguna-*, «скала»)¹.

Перун — отчетливо персонифицированный образ восточнославянской религии. «Повесть временных лет» свидетельствует, что культовое изображение Перуна было антропоморфно, имело серебряную голову с золотыми усами (ПВЛ, 980). Очевидно, к образу Перуна как личного антропоморфного божества были прикреплены мифологические повествования. Однако известные науке тексты не сохранили сколько-нибудь развернутых достоверных фрагментов мифологии Перуна.

Типологически близок восточнославянскому Перуну-громовику бог балтийских славян Свентовит, как, возможно, и другой бог балтийских славян — Прове.

В синкретической религии некоторые функции и черты Перуна были перенесены на христианский образ св. Ильи и отчасти на образ св. Георгия. Реликты культа Перуна сохранялись в восточнославянской среде вплоть до XX в.

Опираясь на косвенные славянские данные и общеиндоевропейские показания, Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров выдвинули гипотезу «основного мифа» индоевропейцев. Сюжетная схема «основного мифа» строится из эпизодов борьбы Бога Грозы с змеевидным противником, похитившим воду (варианты — скот, женщин). Итогом победы громовержца является возвращение в мир похищенного — в первую очередь, благодатного дождя. В славянской традиции, согласно данному предположению, роль главного действующего лица — Бога Грозы выполнял Перун². Гипотеза «основного мифа» и его славянская версия пока не получили безусловного признания.

К ураническим богам восточных славян относится Стрибог — бог атмосферных явлений, прежде всего — бог ветра (в «Слове о полку Игореве» ветры — Стрибожьи внуки). О.Н. Трубачев считает, что имя Стрибога не является индоевропейским архаизмом, *stribogъ* — славянское новообразование с использованием иранского *bogъ* и славянского *sterti* «распространять, простирает»³.

В близкой связи со Стрибогом находится Дажьбог (Даждьбог) — «дающий бог», «податель богатств», чье имя построено по той же модели, что и имя Стрибога. В Дажьбоге «следует видеть мифологи-

¹ См.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 12—14.

² См. об этом подробнее: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

³ См.: Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 180.

зированной фигуру даятеля (распределителя) благ, к которому обращаются с соответствующей просьбой-мольбой в ритуале, в молитве, в благопожеланиях (ср. русское дай, Боже) и одновременное воплощенное и овеществленное даяние, дар»¹. Сведения об этом боге говорят в пользу того, что он в своем ураническом аспекте соотносился с солнцем. Упоминания об идоле этого бога дают основания предполагать, что образ Дажьбога имел в восточнославянском сознании персонифицированные черты. Сходные с Дажьбогом божества были у южных славян (Дабог) и западных славян (Дасбог)².

В пантеон уранических богов помимо исконнославянских входили заимствованные божества. У восточных славян таковы Хорс и Симаргл. Хорс — солярное божество иранского происхождения (ср. аланское хиг «солнце»)³. Большинство исследователей согласны с тем, что древнерусский Симаргл имеет своим прототипом иранского Симурга — мифологического огромного орла, соотнесенного с верхним миром; возможно, на Руси Симаргла представляли собако-птицей. Дискуссионной остается проблема путей и времени заимствования восточными славянами иранских мифологических образов⁴.

Мифологема священного брака связывала уранического бога-отца с хтонической богиней-матерью. Земля — главное хтоническое божество славян, игравшее огромную роль в их религии. Земля в мифологическом изображении отчетливо антропоморфна и персонифицирована — это женское существо, Мать сыра-земля, «хлебородница». Особый теоним этого божества достоверно не установлен. В мифологии человеческой судьбы земля — родоначальница человеческого рода: материнская утроба преобразенной мифом земли мыслилась источником жизни. Каждый появившийся на свет человек был обязан своим рождением не только родителям, но и праматери-земле, которая выступала в изображении мифологии участницей и споспешницей всякого рождения.

¹ Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор / Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 41.

² См.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Дажьбог // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1988. С. 347.

³ О почитании солнца у иранцев, специально у алан см. работы В. И. Абаева «Культе семи богов у скифов», «Дохристианская религия алан» (Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990).

⁴ Из последних работ на эту тему см.: Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1998.

Славянский фольклор, русские былины прежде всего, сохранили архаическое представление о благодатной силе жизни, свойственной земле: «рожденный» от земли человек, в известных случаях — былинный богатырь, ослабев, припадает к земле, чтобы воспринять от нее новые силы. Эти фольклорные мотивы сосуществовали в народной культуре в тесном сопряжении с представлением о целительной силе святой Матери-земли. Этнографам хорошо знакомы примеры лечебной магии славян, связанные с употреблением земли. В восприятии восточных славян образ земли оформляется через признаки силы животворения, материнства, родственной близости, дароношения, целительства, защиты, чистоты, безущербности, красоты, сострадания.

Священный образ Матери-земли — исторически один из наиболее ранних в религиях. В воссозданной религиоведами галерее священных портретов Великой Матери восточнославянский образ Матери-земли занимает свое особое место. Славянская Земля-мать всегда только мать и никогда — возлюбившая женщина. Иначе дело обстояло в греческом культе Великой Матери. «И в мифе, и в культе эта Мать выступает не столько матерью, сколько любовницей. Это был большой соблазн...»¹. В образе славянской Матери-земли мало общего с греческой Афродитой, наследницей «хтонической мифологии»², которая, по словам певца гомеровских гимнов, пробуждала «в душах богов вожделенье» и сама была зажжена «сладострастным желаньем» (Афродите, IV, 2, 45)³. В отличие от своих ближневосточных сопрестольниц восточнославянская Мать-земля не дает оснований для подозрений в сексуальных притязаниях к существам мужского пола, божественным или человеческим. Поэтому славянская мифология не знает героев, подобных Аттису, Адонису или Анхизу. Многоликий мифологический образ Великой Блудницы, черты которого А. ван Зельмс замечает в ближневосточной традиции⁴, в восточнославянском культе Великой Матери не заявлял о себе столь откровенно.

Неверно думать, однако, что славянское божество земли было на чисто лишено негативных признаков, типологически присущих женским хтоническим божествам. Женская природа воспринималась архаическим сознанием как начало амбивалентное — высокочтимое материнство переплеталось в нем с опасной сексуальностью. Женская сек-

¹ Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. С. 50.

² См.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 79.

³ Античные гимны. Под ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1988. Пер. В. В. Вересаева.

⁴ См.: Selms A., van. Marriage and Family Life in Ugaritic Literature. L., 1954. P. 70.

суальность имела, несомненно, в восточнославянской культуре свою мифологическую ипостась. Сложно сказать, сколь далеко зашел процесс мифопоэтической обработки этой ипостаси. В русском фольклоре она напоминает о себе коварными персонажами, реконструированными В. Я. Проппом¹. Это опасные искушительницы, чья сексуальность демонизирована фольклором и доведена до смертоносной силы, мертвящей мужчину во время брачной ночи. Страх, в который повергают эти героини, есть страх перед женской сексуальностью — страх перед еще не сломленной властью царь-девицы². Трудно установить, однако, в каких отношениях состояла эта царь-девица с Матерью-землей.

Известно, что некоторые обряды плодородия сопровождались кровавыми жертвами силам подземного мира. Археологический материал подтверждает, что религиозные воззрения славян требовали особых умиловительных действий, обращенных к Матери-земле. Археологами в славянских землях обнаружены следы жертвоприношений хтоническому божеству. Показательна находка из городища-святилища в Звенигороде. «Скелет мужчины с пробитым черепом находился в священном колодце, вырытом на склоне городища. Такие колодцы известны на ряде славянских святилищ (Зеленая Липа, Говда, Бубнише, Богит) и продолжали, вероятно, древнюю кельтскую и лужицкую традиции жертвоприношений в священных колодцах, отверстиях в земле, посвященных Матери-земле и подземному миру»³. Столь же типичны для славянских городищ-святилищ культовые рвы⁴. Эти рвы, имевшие плоское дно, иногда вымощенное каменными плитами, служили ритуальным целям: здесь располагались площадки-алтари, на которых приносили в жертву животных (на что указывают остатки кострищ и кости животных). В святилищах древних славян почти повсеместно обнаружены также жертвенные ямы, заполненные дарами: украшениями, хлебными зернами, костями животных, нередко — костями и черепами людей. Следы предназначенных хтоническим силам человеческих жертвоприношений датируются IX—XIII вв.

¹ См., напр., главу «Невеста» из «Исторических корней волшебной сказки» (Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946).

² См.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 308.

³ Русанова И. П. Культовые сооружения и жертвоприношения славян-язычников//Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997. С. 59.

⁴ См.: Русанова И. П. Культовые сооружения...; Тимощук Б. А. Об археологических признаках восточно-славянских городищ-святилищ//Древние славяне и Киевская Русь. Киев, 1989; Тимощук Б. А. Сакральные границы языческих святилищ//Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997.

По-видимому, в эпоху религиозного синкретизма происходит трансформация древнеславянской хтонической богини в позднейший образ, известный по фольклорным и этнографическим источникам. Христианизация, поставившая через признак материнства хтонический образ в связь с образом Богородицы, способствовала смягчению черт древнего божества. В утвердившемся в народной синкретической религии образе святой Матери-земли позитивные признаки решительно возобладали, фактически не оставив места отрицательным качествам.

В современных реконструкциях славянская Мать-земля зачастую ставится в близкую связь с известной по древнерусским памятникам богиней Мокошью, которая, как показывает лингвистический материал, восходит к общеславянскому прообразу. Н. И. Толстой видит здесь один объект почитания: «Мифический образ матери-земли (*majka zemla*, *мать-сыра земля*), наделенной божественной функцией и оплодотворенной дождем-влагой, был персонифицирован древними славянами в виде богини Мокоши, известной нам по Лаврентьевской летописи и имеющей семантическое и функциональное соответствие с некоторыми индоевропейскими женскими божествами, в частности, с иранской *Aredvi Sura Anahita*»¹.

Имя Мокоши (*moškoš*) определенно включается в гнездо *tok-*, которое объединяет значения мокроты, влаги, сырости². Значения мокроты и сырости служат для лингвистов основаниям к отождествлению Мокоши с обожествленной землей как *матерью-сырой землей*. Между тем, древнерусские тексты и этнографические данные не дают весомых аргументов для отождествления Мокоши с Матерью-землей. На восточнославянском материале выявлены функциональные связи Мокоши прежде всего с водой, ночью, прядением, также «реконструируются функции божества любви, рождения, плодородия (вода как детородная жидкость) и судьбы (последовательности рождения, жизни и смерти, подобной непрерывной нити у прях)»³. Древнерусские источники указывают на причастность Мокоши к гаданию, что хорошо сочетается с судьбоносной функцией богини.

¹ Толстой Н. И. Пьян, как земля // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. — С. 416. Подробнее об индоевропейских параллелях см.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 18—20).

² См.: ЭССЯ. 19, 132. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров не исключают связь имени с *tokos* «прядение». Б. А. Рыбаков придерживается другой точки зрения. Его этимологизация имени Мокоши (Б. А. Рыбаков держится варианта *Макошь*) посредством деления его на *ма-* «мать» и *кошь* — «корзина», выделяет значение «мать хорошего урожая», «мать счастья» (Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1994. С. 385—386).

³ См.: ЭССЯ. 19, 132.

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров справедливо полагают, что «типологически Мокошь близка греческим мойрам, германским норнам, прядущим нити судьбы, хеттским богиням подземного мира — пряхам, иран. Ардвисуре Анахите и т. п....»¹.

В эпоху синкретизма на исконнославянский культ Мокоши наложился образ св. Параскевы Пятницы. Почитание христианской святой восприняло многие черты языческого культа: покровительство женскому рукоделию, в особенности — прядению, связь с земной влагой (родниками и колодцами) и плодородием полей². Фрагменты древнего образа в сниженном виде сохранялись на Русском Севере вплоть до XIX в.

К мужским хтоническим божествам восточных славян бесспорно относится Велес (Волос), восходящий к общеславянскому прототипу. Согласно древнерусским текстам, Велес — «скотий бог», дарующий обильный приплод, а значит, и богатство (кроме основного смысла слово *скоть* имело в древнерусском языке значения «деньги», «богатство»). «Скотий бог» — владыка подземных живительных соков, питающих рост злаков и скота, а значит, помогающий тем, кто кормится от земли, прежде всего — крестьянству. В этом смысле Велес — бог «всей Руси», в отличие от Перуна — прежде всего, бога княжеской дружины.

Хтоническая природа Велеса не ограничивается функциями плодородия. Р. О. Якобсон поставил этимологию теонима в связь индоевропейским *wel-/ul-* «видеть», значение которого указывает на «ясновидящего» бога³. В образе ясновидящего подземного бога Велес надежно соотносится с некоторыми индоевропейскими мифологемами. Образу Велеса, зорко опекающего стада (ср. словацк. *veles* — «пастух»), соответствует индоевропейское представление о загробном мире как пастбище, где под присмотром богов пасутся души умерших. В родстве с Велесом, богом мира мертвых, стоят балтийский бог царства умерших Велс (Виелона), древнеиндийский демон Вала, а также такие литовские понятия, как *velinas* «привидение, бес», *veles* «души умерших». Имя Велеса попадает, по наблюдениям Р. О. Якобсона, в один круг с именем обожествленной кельтской пророчицы Веледы, с древнеирландским понятием *filed* «ясновидец, поэт, музыкант, маг, прорицатель». За этой этимологической общностью стоит индоевропейское представление о хтоническом или загробном мире как источнике знаний о будущем. Всевидящий Велес — представитель и хранитель пророческого знания.

¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Мокошь//Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 169.

² См. подробнее: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1994. С. 387—392.

³ См.: Якобсон Р. О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии//VIII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Т. V. М., 1970. С. 614.

Понятно отсюда, почему в «Слове о полку Игореве» маг-музыкант Боян назван «Велесовым внуком» и почему Боян — «вещий».

В русских синкретических верованиях Велес слился со св. Власием, который в крестьянской среде почитался как покровитель крупного рогатого скота. Фрагменты культа Велеса были инкорпорированы в народное почитание св. Флора и Лавра (покровителей коневодства), а также св. Василия Кесарийского (в крестьянской среде — покровителя свиноводства). Фольклорные и этнографические данные свидетельствуют в пользу совмещения в синкретической религии культов Велеса и св. Николая¹.

Ойкуменические божества — божества среднего, населенного людьми мира, сфера их власти и ответственности распространяется на область культурных занятий, общественных и семейных отношений, быта и среды обитания людей. У восточных славян к ойкуменическим божествам принадлежал Сварог (Сварожич) — бог огня, возможно, огня укрощенного, поставленного на службу человеку. Как бог огня Сварог имел, вероятно, солнечную (ураническую) ипостась: в древнерусской летописи он представлен отцом Дажьбога-солнца.

С древнейших времен праславяне сохранили почитание огня домашнего очага (ср. греч. Гестия, рим. Веста). Есть основания предполагать, что божество домашнего огня имело личный статус, на это, в частности, указывают бытовавшие в крестьянской среде вплоть до XIX в. запреты на брань, плевание в горящую печь и на другие непотребные действия, которые оскорбляют домашний огонь. Отсутствие особого теофорного имени не является препятствием к установлению личного статуса божества домашнего огня. Славянское божество олицетворяло благополучие дома и охраняло прочность семейно-бытовых устоев жизни. О значении домашнего огня как средоточия идеи дома, семьи говорит то, что на Руси глава дома звался огнищанином.

Преимственность поколений, берущих начало от общих предков, была персонифицирована славянами в образе Рода. В образе этого божества, по заключению А. Н. Веселовского, выражена «идея рода, отжившего и нарождающегося», уходящая корнями в глубокую древность за пределы отдельной семьи². В эпоху Киевской Руси культ Рода продолжил свое существование не только в частных границах отдельных родов, но, возможно, и как общественный «культ княжеских родонача-

¹ Обширный материал на эту тему, а также в целом о культе Велеса, собран в работе Б. А. Успенского «Филологические разыскания в области славянских древностей» (Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982).

² См.: Веселовский А. Н. Судьба-доля в народных представлениях славян // Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. — Сборник отделения русского языка и словесности. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 181.

льников»¹. Б. А. Рыбаков полагал, что в Роде следует видеть верховного бога восточных славян, бога всей вселенной², но эта точка зрения остается дискуссионной³.

Рядом с Родом древнерусские тексты упоминают рожаниц. Рожаницы — общеславянские образы «дев судьбы, определяющих долю новорожденного»⁴. В праславянской религии представления о рожаницах были отчетливо персонифицированы и сопряжены с мифологическими сюжетами. У южных славян сохранились поверья о том, что три рожаницы приходят в дом и нарекают судьбу новорожденному, «приговор произносится обыкновенно таким образом, что сначала изрекает одна, вторая изменяет нареченное в хорошую или дурную сторону, третья произносит окончательное решение»⁵. Культ Рода и рожаниц сохранялся в русской крестьянской среде очень долго, в XIV—XV вв. он, судя по древнерусским текстам, отправлялся почти открыто, в частности, в праздник Рождества Богородицы. В русской синкретической религии образы рожаниц совмещались с поклонением Богородице.

Некоторые небесные боги имели свои ипостаси, связанные с социальным устройством общества и профессиональными занятиями людей. Так, Перун и Свентовит, четырехликое божество балтийских славян, в образе воителей выступали покровителями княжеской дружины и воинского ремесла.

Среди богов западных славян средневековые авторы (Гельмольд, Саксон Грамматик, др.) упоминают Триглава, Подагу, Живу, богиню жизни, Яровита и Руевита, богов войны, Поревита, Поренута, Чернобога, бога несчастья, и некоторых других богов, чьи имена и функции пока не поддаются надежной реконструкции.

Пандемониум

Наряду с представлениями о высших богах в исконнославянской религии существовали верования в богов низшего уровня, духов, оборотней, которые в совокупности составляли славянский пандемониум.

¹ См. подробнее: *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 16. М.—Л., 1960.

² См.: *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1994.

³ См., напр., последние работы: *Клейн Л. С.* Памятник языческого бога Рода // Язычество восточных славян: сборник научных трудов. Л., 1990; *Зубов Н. И.* Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. 1995. № 3.

⁴ *Веселовский А. Н.* Судьба-доля в народных представлениях славян // *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха.— Сборник отделения русского языка и словесности. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 179.

⁵ *Веселовский А. Н.* Цит. соч. С. 189.

Уже у Прокопия Кесарийского есть упоминание о почитании славянами рек. О культе водных источников (рек, озер, родников, колодцев) и рощ дружно говорят средневековые авторы. Древнерусский текст свидетельствует, что многие «чеснок боготворят»¹. Эти верования строились на анимистических представлениях о природных объектах и развивали тенденцию к деификации духовных двойников рек, озер, растений. Данные фольклора позволяют уверенно судить о том, что некоторые деифицированные сущности были отчетливо персонифицированы (см., например, былинный образ Дуная-богатыря).

За редким исключением, средневековые тексты скупо упоминают о демонологии славян. Поэтому материал для реконструкции славянской демонологии черпается прежде всего из данных этнографии и фольклористики, которые извлечены из стихии поздних, синкретических верований. Существенно дополняют картину реликты языкового наследия, открывающие доступ к праславянским представлениям. Вместе оба источника — фольклорно-этнографический и лингвистический — позволяют воссоздать хотя и не бесспорную, но все же достаточно верную панораму славянской демонологии.

Значительный отряд демонологических персонажей составляли существа, именовавшиеся бесами. Общеславянское слово *besъ* этимологически родственно санскр. *bhayate* «бояться», лат. *foedus* «гадкий, отвратительный, отталкивающий»². Очевидно, в круг исходных значений слова *besъ* входят значения «пугающий, страшный, отвратительный». Из славянских соответствий (болг. *бяс* «дикая ярость, злоба», макед. *бес* «бешенство, ярость, злоба» и др.) проясняются значения злобности, буйности существ, номинированных именем «бесы».

Бесам религиозное сознание славян приписывало злонамеренность и губительную силу. В первую очередь, к бесам относились духи опасных для посещения мест: лесной глуши (у восточных славян — леший, лешачиха), болот (зыбочник, болотиик восточных славян, болотник кашубов, др.), омутов, коварных водных стихий (водяной, водяниха восточных славян, отчасти ви́лы, самовилы южных славян, др.). В поле, по поверьям, обитали полудницы, злобные женские духи, появлявшиеся в полдень и олицетворявшие солнечный удар.

¹ Слово некоего христолюбца, ревнителя правой веры//Красноречие Древней Руси. (XI—XVII вв.). М., 1987. С. 126.

² См.: ЭССЯ. 2, 89; Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1958. С. 60.

К категории наиболее враждебных и опасных бесов принадлежала «группа полудемонов человеческого происхождения, к которым относятся, по древним языческим представлениям, люди, не избывшие свой век, пришедшие «в мир иной» неестественным образом, без необходимых обрядов и т. п. и потому не порвавшие с земной жизнью, наполовину оставшиеся в мире земном. Таковы упыри, вурдалаки, вещицы (или ведунницы), отчасти русалки и др. Они вредят роду человеческому и потому их следует опасаться»¹.

Рядом с этими застрявшими на границе земного и загробного миров существами религиозное сознание поставило образы призраков, духов коварных наваждений. Славянская *тапѣја*, *манья* — безобразный призрак умершей старухи, разыскивающей по свету погубленного ею сына. В общем значении *манья* — «привидение», «вводящий в наваждение призрак». По-видимому, понятие об этих призраках, восходящее к праславянскому *тана*, родственно древнеримским представлениям о *танес* — «душах умерших», *таніае* — «призраках мертвых». Оба понятия берут начало от иидоевропейского *та* «махать рукой» и демонстрируют общее семантическое развитие: «манящее движение (руки)», «соблазн, наваждение», «призрак, привидение», «злой дух»².

Прямое отношение к смерти имели олицетворения болезней. «Северновеликорусские вещицы — воплощения болезней — могут подразделяться согласно своей специализации: среди них есть *тресея*, *огнея*, *мимохода*, *лихорадка* и т. п.»³. Недуги считались следствиями происков духов болезней. Смерть, мор были персонифицированы общеславянским образом *мары* (*марухи*, *мора*, *кикиморы*) — женского смертоносного существа. Образ *мары* связан в славянской традиции с другим олицетворением смерти — богиней Мареной (Мараной, Маржаной).

Сокрытое в семантике слова «бес» значение отталкивающего своим видом существа вполне соответствует тому облику бесов, который удержан славянским фольклором. Водяного представляли стариком с одутловатым лицом, длинной зеленой бородой, раздутым животом; кикимора — существо уродливое, косоглазое, с заиканием или немотой; упырь — ходячий покойник, наводящий страх своим видом, багровым

¹ Толстой Н. И. Каков облик дьявольский?//Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 260.

² См.: Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991. С. 217.

³ Толстой Н. И. Каков облик дьявольский?//Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 260.

лицом, хвостом. По своему виду бесовская сила «может быть антропоморфна (в облике человеческого), зооморфна (в облике зверином), «нулеморфна» (бесплотна) и смешанно антропозооморфна (в облике получеловека-полузверя). Последняя форма у славян, надо полагать, достаточно поздняя...»¹.

Природа и даже наименования большинства персонажей низшей мифологии соотнесены с архаической картиной мира, разделенного на разные локусы, на «чужие» («дикие») места — водяной, леший, болотник, и «свое» («освоенное») пространство — дома (домовой), овина (овинник), двора (дворовой) и др. По мнению А. К. Байбурина, «почти весь восточнославянский демонический «пантеон» (домовой, леший, полевой, подяной и т. д.) можно рассматривать как религиозно-мифологическое выражение идеи дискретности окружающего мира, его расчлененности на лес, поле, море, дом и т. п.»². В культах рощ, деревьев, родников находили свое проявление представления о соответствующих духах.

Отмечается характерная градация демонологических существ, обусловленная изменением свойств локусов пространства — нарастанием «опасности, нечистоты по мере удаления от центра освоенного пространства»: «Так, например, домовый считается в основном добрым существом, помощником семьи; дворовой имеет более злой нрав и, наконец, баенник (банник) может причинить человеку несчастье, замучить его до смерти...»³. Можно предположить, что в архаической славянской демонологии демоны освоенного пространства, демоны-охранители (например, домовый, овинник), духи благих объектов (колодцев, родников, др.), злаков (житные духи) и некоторые другие не входили в состав бесов.

Группа существ низшей мифологии представляла персонифицированные понятия о судьбе — таковы Доля, Недоля, Нужа Лихо, Горе, Среча, Несреча, Усуд, и др. Их образы антропоморфны и нарративны, т. е. связаны с мифологическими повествованиями. «Носительниц тайной неисповедимой судьбы естественно было удалить подальше от людей, окружить тайной; решающим могло явиться представление судьбы

¹ Толстой Н. И. Каков облик дьявольский? // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 252.

² Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 109.

³ Байбурин А. К. Цит. соч. С. 36.

как преимущественно несчастное, недоли. <...> Такие олицетворения поневоле принимали демонический оттенок: их представляли себе в лесу, в болоте...»¹. К персонификациям судьбы примыкали олицетворения этических понятий, наиболее известные из них — Правда и Кривда.

В синкретической религии древнеславянский пандемониум пополнился некоторыми образами, заимствованными из ближневосточной и греческой демонологии.

Для обозначения демонологических существ в славянском религиозном языке наряду со словом «бес» использовалось слово «черт». Фольклорно-этнографические данные позволяют вскрыть, по утверждению Н. И. Толстого, некоторые общеславянские и даже общеиндоевропейские признаки черта: «Черт локально не ограничен, его пребывание и место жительства не ограждено домом, или лесом, или водным пространством, как у домового, лешего или водяного. Он может появляться «на грешной земле» везде, даже в церкви и в неурочный час. Это одно из главных его свойств. Другим его свойством является отсутствие сезонности — он может появляться в любое время года. <...> Есть, разумеется, и любимые места его пребывания — «расходные дороги» (развилки дорог, росстани), болота, топи, лесные чащобы и «меречи», — и излюбленное место действия — полночь или вообще время от захода солнца до первых петухов (реже полдень), в году — Святки и канун Ивана Купалы и т. п.; но это время не лимитировано строго, и в общем черт может появиться везде и всегда на зов или без зова»². Архаический славянский черт зооморфен или антропоморфен, «но наиболее ярким показателем черта оказывается его пристрастие к быстрым метаморфозам, из которых обычно завершающей оказывается превращение в вихрь, т. е. обретение нулевой «морфности»³.

Показания языка надежно подкрепляются фольклорно-этнографическими свидетельствами о верованиях в особое пристрастие чертей к перекресткам и развилкам дорог, к порубежным моментам времени. Эти данные указывают на то, что представления о черте могут восходить к вере в магическую силу границ, порубежных черт⁴.

Магия и мифология границ были тесно соотнесены с представлениями о смерти и посмертном существовании, с культом мертвых — тех, кто перешел границу посмертного существования.

¹ Веселовский А. Н. Судьба-доля в народных представлениях славян//Сборник отделения русского языка и словесности. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 221.

² Толстой Н. И. Каков облик дьявольский?//Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 262.

³ Там же.

⁴ См.: ЭССЯ. 4. 164—166.

Кульť предков

В верованиях славян событие смерти понималось не как переход в небытие, но как порубежный момент, отделяющий одну форму существования от другой. Праславянская религия сохранила уходящую корнями в индоевропейскую древность веру в существование бессмертной души, которая способна отделяться от тела и вести посмертное существование¹. Вера в бессмертие души и посмертное существование была основой культа предков.

Кульť предков строился на идее перехода души умершего родственника в «иной мир», откуда предки вместе с богами могли оказывать решающее влияние на жизнь земных обитателей. Предки выступали прежде всего в роли помощников при житейских невзгодах и охранителей от зловредного влияния потусторонних существ и колдовства.

Успешный переход души в новое положение мог состояться при соблюдении ряда условий. Усопший должен был умереть естественной смертью, исполнив все предписанные своему положению стадии жизненного пути. «Подобную сакрализацию полного, завершенного жизненного цикла можно видеть и в хорошо сохраняющемся у всех славян обычае сочетать в обряде похорон незамужних и неженатых молодых людей ритуал погребения с ритуалом свадьбы (ср. погребение в свадебной одежде, изготовление свадебного деревца, участие «дружики» в похоронной процессии и т. п.), т. е. восполнять пропущенные звенья жизненной цепи»².

На смертном одре человек должен был быть свободен от тяжких грехов, чтобы его останки могли упокоиться в земле, а душа перейти в иной мир. Считалось, что останки тяжких греховодников, самоубийц, опойц (умерших от неумеренного питья), колдунов — всех «нечистых» покойников земля в силу своей чистоты не принимает, поэтому их погребенные тела обязательно вновь окажутся на поверхности.

Наконец, родственники были обязаны в точности исполнить все предписания погребального обряда. При соблюдении этих главных предписаний сородич беспрепятственно пересекал границу миров и воссоединялся с потусторонней общиной родственников — родителей, дедов и баб, как их называет текст древнерусского заговора и как продолжали их именовать до последнего времени в белорусской глу-

¹ Общеславянское понятие о душе как духовной, воздушной, внетелесной субстанции определенно существовало в эпоху славянского единства, что фиксируется общим термином *duša* со значениями дыхания, воздушного, стержневого начала (ЭССЯ. 5. 1164).

² Толстой Н. И. Жизни магический круг // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 232—233.

бинке. Славянский образ обители предков являет довольно нестройную картину воззрений. По-видимому, представления об «ином мире» включали в свой состав исторически и мифологически разнородные пласты.

Захоронение по обряду трупоположения, бытовавшее среди древнеевропейцев до конца II тыс. до н. э., а затем вновь получившее преимущественное распространение у славян во второй пол. I тыс. н. э., сопровождалось представлением о том, что усопший некоторой частью своего существа продолжает жить в могиле. Обследование на Русском Севере древних славянских кладбищ, жальников, показало, что тело покойника укладывалось в могиле головой не на запад, а на закат солнца: «Погребаемый клался так, чтобы восходящее солнце озаряло его лицо и он мог бы всегда встречать первые лучи пробуждающегося светила»¹. Рудименты представления о жизни в могиле хорошо сохранились в синкретической славянской религии в воззрениях на могилу как дом умершего, в обустройстве захоронения, а также в обрядах кормления предков на могилах.

Кремация с последующим захоронением останков — господствующий обряд древнеевропейцев с конца II тыс. до н. э. У славян кремация сохраняла преобладающее значение вплоть до конца I тыс. н. э. Для умершего «делали большую колоду и возлагали на эту колоду мертвеца и сжигали, а после, собрав кости, вкладывали их в небольшой сосуд и ставили на столбах при дорогах, как делают и теперь еще вятичи» («Повесть временных лет»). Сожжение останков предполагало, что усопший, не утрачивая связи с погребальной урной, отправляется в дальние края. Этим, видимо, объясняется то, что прах помещался «при дорогах». В мифологическом сознании славян путь в мир мертвых мыслился не только как сухопутный, но и как водный.

Общеиндоевропейская мифологема пути в мир мертвых строилась на представлении о том, что этот мир отделен от посюстороннего мира водной преградой. При этом мифологическое сознание допускало, что водный поток, несущий мертвых, может принимать вид огненной реки. Поэтому в «иной мир» умерший отправлялся на погребальной ладье. Сведения об этом обычае приводит арабский путешественник Ибн-Фадлан, писавший о «русах» в 20-е годы IX в. Он отмечает, что для «бедного человека из их числа делают маленький корабль, кладут мертвого в него и сжигают корабль»². Ибн-Фадлан был очевидцем похорон знатного руса: ладья умершего вместе с его телом, умертвленной

¹ Волкеништейн А. Л. Несколько слов об антропологии жальников Валдайского уезда // Труды II археологического съезда в Санкт-Петербурге. СПб., 1881. Вып. 2. С. 8.

² Текст Ибн-Фадлана цит. по: Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 70—73.

девушкой, жертвенными животными была после совершения погребальных церемоний сожжена на берегу, а на месте костра был насыпан курган.

Письменные свидетельства убедительно подтверждаются данными археологии и лингвистики. Славянское слово для наименования мертвого *navъ* (древнерусское *navъ* — «мертвец», словенское *nāv* — «душа умершего», сербохорватское *nāv* — «мертвец», старочешское *nāv* — «могила» и др.), включается в индоевропейское гнездо *nai-* «смерть, труп». Большинство лингвистов согласны, что *nai-* в значении «мертвец, смерть» производно от общеиндоевропейского названия судна *nai-s* (см., напр., лат. *navis*, греч. *ναῦς*, др.)¹. В этом смысле *navъ* — те, кто отправлены в путь на погребальной ладье.

Данная семантика славянского *navъ* хорошо согласуется с первичными значениями слова *rajъ*, номировавшего область, куда отправляли умерших и где пребывали предки. О. Н. Трубачев допускает родство слов *rajъ* и *rojъ*, *reka*, указывающее на то, что возможные исходные смыслы слова *rajъ* связаны с течением водного потока, с «заречной» областью². Есть достаточные основания для предположения о том, что другим названием для мира предков было слово ирий (вырий), причем ирий мыслился как место, находящееся одновременно на небе и под землей³.

Этнографическими наблюдениями зафиксирован в разных славянских зонах поминальный обряд зажигания свечей и пускания их на дощечках по течению воды. Он несомненно основан на представлении о воде как стихии, соединяющей мир живых и мир мертвых. Это действие, по обоснованному мнению Н. И. Толстого, имеет «праславянский и даже индоевропейский характер и связано с культом умерших предков»⁴. Фольклорные данные, в частности материалы сказок, дают образ обители предков как края благодатного, обильного, украшенного цветами и деревьями. С фольклором согласуются этнографические наблюдения: надежно фиксируется для славян традиция высаживания на могиле деревьев, зачастую плодовых, и цветов⁵.

¹ См. подробнее: ЭССЯ. 24, 51.

² См.: Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 174.

³ См. об этом, напр.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. с. 144—149.

⁴ Толстой Н. И. Оползание и опоясывание храм//Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 94.

⁵ См., напр.: Волкеништейн А. Л. Несколько слов об антропологии жальников Валдайского уезда//Труды II археологического съезда в Санкт-Петербурге. СПб., 1881. Вып. 2.; Зеленин Д. К. Восточно-славянская этнография. М., 1991.

Путь на «тот свет» был дорогой с двусторонним движением. Славянами была удержана древняя идея реинкарнации: допускалась мысль о перевоплощении души предка для новой жизни на «этом свете» в теле человека, чаще всего — близкого родственника. Согласно славянским верованиям, широко представленным в фольклорно-этнографических материалах, душа умершего предка могла временно вернуться обратно в зооморфном или антропоморфном виде¹.

В синкретической религии идея временных возвращений предков имела вид поверья в регулярное посещение покойниками живых родственников. У восточных славян срок ежегодного посещения падал на Фомину неделю (неделя, следующая за пасхальной). К приходу предков готовили праздничный стол и баню, будто бы гостю с дальней дороги. Древнерусский текст рубежа XIII—XIV вв. сообщает, что многие «приготавливают для мертвецов мясо, и молоко, и яйца, и баню топят, и на печь льют, и пепел посередине бани сыплют, чтобы след остался, и говорят: «Мойтесь!» И белье вешают, и полотенца для обтирания»².

С идеей прихода предков связан также обычай «греть покойников» — зажигать на кладбищах, во дворах или иных подходящих местах костры, у которых посещающие родственников предки будто бы могли обогреться.

Представление о том, что перешедшие в «иной мир» родственники имеют особую власть над обстоятельствами земной жизни семьи, имело одним из своих выражений распространенный в славянской среде вплоть до XI в. обряд ритуального умерщвления стариков. К обряду прибегали в трудное для семьи время в надежде на то, что перешедший на «тот свет» родитель облегчит участь домочадцев. Проводы живых родителей на «тот свет» были обставлены весьма просто: после прощания родителя с семьей сын отвозил его на санях или лубке далеко в лес, в поле, в пустой дом, где оставлял умирать от мороза или голода. Иногда стариков добивали, чтобы не подвергать долгой мучительной смерти. Судя по древнерусским письменным и позднейшим этнографическим сведениям, у восточных славян этот обряд назывался «сажать на лубок»³.

У славян существовали культовые изображения предков, прежде всего — в форме вырезанных из дерева антропоморфных идолов, известных по археологическим находкам. Восточнославянский фольклор удержал память о резных «куклах», помогающих страждущим родст-

¹ См. подробнее: *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 7—33, др.

² О посте, к невеждам//Красноречие Древней Руси. (XI—XVII вв.). М., 1987. С. 131.

³ См. об этом подробнее: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

венникам¹. В ответ на покровительство родственники должны были «кормить» предка, по-видимому, обрядовой пищей выступали в этом случае хлеб, каша². Этнографические данные позволяют рассматривать образ домового как одно из олицетворений предка-покровителя семьи.

Наряду с семейным и родовым культом генеалогических героев в древнеславянской религии существовало почитание племенных предков. Отпечаток древнего мифа о предке-основателе племени полян лежит на летописном предании о Кие, заложившем Киев, его братьях Щеке, Хориве и сестре Лыбеди. «Повесть временных лет» сообщает также о двух братьях Радиме и Вятко, которые переселились на реки Сожу и Оку, став родоначальниками племен радимичей и вятичей. В преданиях словен новгородских сохранялся образ Словена, некогда будто бы приведшего племя к Ильмень-озеру и заложившего поселение — Словенск (Словенск Великий, предшественник Новгорода). У западных славян память о генеалогическом герое запечатлена в образах Ляха, Чеха, Крака, основавшего, по преданию, город Краков.

Племенные предки выступают в мифоисторических повествованиях не столько как кровные родственники, сколько как зачинатели особого сообщества — они обособляют свое племя от прочих племен, определяя начало самостоятельной истории племенной общины. Начало племени мифоисторическое сознание связывает, как правило, с двумя событиями: обретением отдельного имени (этнонима), зачастую восходящего к имени генеалогического героя, и учреждением нового поселения — племенной столицы.

В архаическом мировоззрении культ предков был соотнесен с решением важнейших экзистенциальных вопросов о жизни и смерти. В со-

¹ См., напр., русскую сказку о Василисе Прекрасной из собрания А. Н. Афанасьева (Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 1. М., 1985. — № 104). Е. Н. Елеонская посвятила разбору этой сказки специальную статью (*Елеонская Е. Н. Архаические верования в русской сказке* // Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994). Исследовательница трактует куклу как «реализацию благословения матери» в образе предмета: «Мать, благословляя дочь и снабжая ее куклой, как бы вкладывает в последнюю свою материнскую любовь, долженствующую оградить дочь — отсюда и помогающая сила куклы» (*Елеонская Е. Н. Архаические верования...* С. 60). Такая трактовка расходится с теми частями сказочного текста, которые прямо указывают на то, что кукла не просто репрезентирует благословение-любовь матери, но выступает заместителем личности, «двойником» живого существа. В ответ на сетования Василисы «кукла покушает, да потом и дает ей советы и утешает в горе, а наутро всякую работу справляет за Василису...» (Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 1. М., 1985. С. 128). Героиня сказки определенно имеет дело не с деперсонифицированной магической силой благословения, но с личным существом.

² См., напр.: Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях // Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996.

циальном плане культ семейно-родовых и племенных генеалогических героев структурировал межпоколенные, внутри- и межсемейные, племенные и этнические отношения.

Обряды

Как свидетельствует археологический и этнографический материал, нет оснований говорить о некоей совокупности единых для всех славянских народов «исконнославянских» обрядов. По-видимому, уже в праславянскую эпоху существовали значительные региональные и племенные различия в отправлении обрядов.

Основательные трансформации происходили с погребальным обрядом. Как отмечено выше, протославянская эпоха ознаменована крутым переломом — переходом от трупоположения к трупосожжению. При этом, однако, речь идет не о полной смене одного обряда другим, а о преобладающем типе захоронения. От курганных погребений (XVI—XIII вв. до н. э.) протославяне вместе с другими древнеевропейцами переходят к бескурганным могильникам с захоронением кремированных останков в погребальных урнах (среднеевропейская культурно-историческая общность полей погребальных урн, XIII—VII вв. до н. э.)¹. У племен лужицкой культуры (VI—V вв. до н. э.), с которой многие исследователи связывают этногенез славян, захоронения производились «в грунтовых ямках, в которые ссыпались остатки трупосожжений». «Зарождается и постепенно получает широкое распространение обычай накрывать остатки трупосожжений большим колоколовидным глиняным сосудом, перевернутым вверх дном («клошом» по-польски)»². Существовавшую в V—II вв. до н. э. археологическую культуру подклошовых погребений допустимо считать раннеславянской.

Население славянской пшеворской культуры (конец II в. до н. э.— начало V в.) хоронило своих покойников в бескурганных могильниках по обряду кремации. Племена черняховской культуры (II—V вв.), в которой смешивалось скифское (ираноязычное), германское и славянское население, в основном по-прежнему кремировали своих покойников, немало, однако, встречается и ингумированных погребений. У славян пражско-корчажской группировки с VI—VII вв. зарождается курганный обряд погребения, при этом «долгое время курганы и грунтовые могильники сосуществовали». Между тем славянам пеньковской группировки, селившимся между нижним Дунаем и Северским Донцом, как

¹ См.: Седов В. В. Происхождение славян и местонахождение их прародины. Расселение славян в V—VII вв. // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 21.

² Седов В. В. Происхождение славян... С. 27.

и их потомкам, «обычай сооружать курганные насыпи был абсолютно чужд». Кривичи, осев на землях Ильменско-Псковского бассейна, начали хоронить остатки трупосожжения в длинных курганах, тогда как поселившиеся рядом словене ильменские погребали кремированные тела в округлых насыпях — сопках¹.

Изменения погребального обряда происходили под влиянием этно-религиозных контактов и внутренней эволюции славянских религиозных воззрений. Каждому славянскому типу погребения соответствовали особые религиозные представления, имевшие свои временные и территориальные границы. Вместе с тем, наряду с существенными различиями в славянском погребальном обряде можно выделить и некоторые устойчивые элементы.

Славянские захоронения, как правило, безынвентарные. Случаи обнаружения в могилах оружия, заупокойной пищи следует относить скорее к инокультурным влияниям (германскому, скифско-сарматскому). Примечательно, что воспринятый, по-видимому, у ираноязычных племен обычай класть в могилу раскаленный древесный уголь и золу сохранялся на Русском Севере вплоть до XX в.: «Горшок с угольями был непременным атрибутом похоронной процессии; после похорон горшок ставили на могиле вверх дном, и угли рассыпались»². При раскопках культовых мест, относящихся к культуре курганных погребений, обнаружено много разбитых глиняных сосудов; в могилах жальников Русского Севера рядом с покойником также найдены битые глиняные горшки³. Среди разных ветвей славянства этнографами засвидетельствован обычай переворачивания покойника или предметов погребального ритуала. Разламывание, разбивание, переворачивание при погребальном обряде имеет широкие параллели в религиях и обычно трактуется как изменение природы предмета, открывающее ему доступ в «иной мир»⁴.

¹ См.: Седов В. В. Происхождение славян... С. 60, 67, 78—80.

² Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде//Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 216.

³ См.: Волкеништейн А. Л. Несколько слов об антропологии жальников Валдайского уезда//Труды II археологического съезда в Санкт-Петербурге. СПб., 1881. С. 12.

⁴ По этому поводу Н. И. Толстой пишет: «Вообще переворачивание предмета (тела) есть действие, включающееся в более широкую семантическую и семиотическую сферу действий преобразования, превращения, метаморфозы, принятия иного обличья, перехода из одного состояния в другое, наконец, в сферу общения «этого света» с «тем светом» (Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде//Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 221).

Выше уже шла речь об общем для славян представлении о смерти как начале дальнего пути и соответствующих погребальных обрядах.

У славян сохранилась восходящая к индоевропейской эпохе традиция устраивать на похоронах состязания и пиршество — тризну. Славянское слово *trizna* обозначало и пиршество при похоронах, и хмельной напиток — пиво, брагу или мед¹. Основным религиозный смысл ритуальных состязаний и пиршества заключался в магической активизации сил жизни, в победе над силами смерти. Поминальная трапеза сохранила свое место в синкретической славянской религии (страва). Вместе с хмельными напитками основу поминальной трапезы составляла каша из злаков — кутья. «Кроме каши или кутьи на похоронах употребляют хлебное зерно и печеный хлеб. Зерном обсыпают лавку, где лежал покойник, или дорогу, по которой его пронесли. У сербов, словаков и чехов в изголовье мертвеца кладут кусок хлеба, который и разделяется потом между теми, кто был на погребении»². Разбитые горшки в могиле — след поминальной трапезы.

Погребальный обряд славян соответствует типу «обрядов перехода». Столь же явно к «обрядам перехода» в славянской традиции относятся свадебный и родильный обряды. Как и погребальный обряд эти обряды были связаны с магией смерти и возрождения: в свадебных ритуалах жених и невеста «умирали» в прежнем социальном статусе и «рождались» в новом. Архаические пласты славянских родильных обрядов предполагали, что в акте рождения дитя приходит в этот мир как существо нечистое и чужое. Специальными очистительными действиями с новорожденного и матери снималась «нечистота». В родильную обрядность входили также действия ритуального признания ребенка отцом, только после них новорожденный становился полноправным членом семьи. Ребенок, умерший до отправления этих обрядов, в синкретической религии — до крещения, оказывался, по славянским поверьям, в положении злонамеренного мертвеца.

В синкретической религии были широко распространены уходящие корнями в архаические верования представления о магической продуцирующей силе свадьбы, усиливающей плодородие в природе. Эти верования предполагали и обратное воздействие природного плодородия на чадородие молодых: плодоносящая сила земли передавалась молодым посредством обрядов обсыпания брачной пары зерном, хмелем,

¹ См.: Топоров В. Н. Конные состязания при похоронах//Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М., 1990. С. 17.

² Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях//Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996. С. 200.

поедания ритуальных хлебов и другими магическими способами¹. Заботой о производительной силе брачной пары и природы были обусловлены многочисленные приемы охраны свадьбы от злого колдовства — широко использовались заговоры, обереги, зачастую заметную роль играл специально приглашенный «добрый» колдун.

Инициации, особая разновидность «обрядов перехода», не оставили в синкретической религии славян заметного следа. О их присутствии на более архических стадиях напоминают прежде всего некоторые фольклорные сюжеты, повествующие о необыкновенных испытаниях героя: уходе из дома и странствовании в чудесных землях, состязаниях, смерти-возрождении, обретении волшебных предметов и помощников и т. д.

В архаических культурах с «обрядами перехода» тесно связана календарная обрядность. Опорным пунктом древнеславянского деления года было зимнее солнцестояние. Происходившее в декабре с солнцем изменение, «солнцеворот», знаменовало начало двухнедельного периода «святых дней», «святков», которые сопровождались призывами к богам и предкам, обрядовыми песнями и играми, ритуальными трапезами². Древняя идея святков — пробуждение вместе с «рождением» солнца природной жизни и соучастие в этом пробуждении человека. Оплотнившись в обрядах святочных игр, эротических развлечений, ритуальных трапез, архаическая идея провоцировала в религиозной общине всплеск жизнерадостной энергии, которая, по убеждению участников, соединялась с возникающей энергией плодородия, удваивая ее.

Святки, один из самых архаических праздников, в своем психологическом содержании не только веселый, но и страшный период. По поверьям, прочно удержанным в синкретической религии, солнцеворот и следующие за ним дни отмечены разгулом бесовской силы. Считалось также, что на святки в дома возвращаются умершие родственники. Семьи собирались за святочным застольем для совместной трапезы с предками, которым выставляли отдельные приборы и предлагали угощение. К концу святков предков «проводжали» обратно на «тот свет».

В восточнославянской синкретической религии одно из главных звеньев зимних святков — колядование, обряд коллективного обхода

¹ См. об этом подробнее: *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991; *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях // *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996; *Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры.* М., 1987; др.

² См. подробнее: *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. // *Труды Института этнографии. Новая серия.* Т. 40. М., 1957.

дворов с целью сбора съестных даров (жертвоприношений Коляде), которые затем с песнями и танцами поедались колядовщиками¹.

Важным рубежом деления года были мартовские праздники, в особенности — масленица. Масленица знаменовала начало весны, а значит, и хозяйственного года земледельца. На масленицу жгли ритуальные костры, готовили главное обрядовое блюдо — масляные блины, своей формой символизировавшие солнце. К весенним праздникам готовили также крашеные яйца. Длительное время (примерно с X в.) держался обычай пользоваться специально изготовленными керамическими разукрашенными яйцами — писанками. Считалось, что раскрашенное ритуальное яйцо обладает магическими свойствами: например, им можно исцелить больного, потушить пожар, случившийся от удара молнии. Цикл весенних праздников завершался днем летнего солнцестояния — праздником Ивана Купалы (24 июня). Весенняя обрядность, как и святочная, в значительной степени была мотивирована стремлением уберечься от зловредного влияния нечистой силы и изгнать бесов, бесчинствовавших в этот срок.

В славянском календаре определенно выделялись зима и весна, тогда как «лето не имело ни четкого начала, ни рубежа окончания; оно было продолжением весны; равным образом не точны и сроки начала осени; осень в некоторых рукописях начинают отсчитывать с жатвы, а в некоторых с 1 июля...». Равным образом дело обстоит с осенне-зимним порубежьем — «переход от осени к зиме тушевался подобно переходу от лета к осени»². Поэтому, видимо, календарная летняя и осенняя обрядность не имели столь явных форм, как зимняя и весенняя³.

В архаической картине мира календарные обряды и праздники задавали устойчивые ориентиры в потоке времени. Религиозное сознание наделяло отрезки времени, как и локусы пространства, качественной определенностью, подводя их под признаки сакрального и профанного.

В славянских обществах, земледельческих по роду основной хозяйственной деятельности, календарная обрядность тесно смыкалась с культами плодородия. Календарные, природно-космические, циклы выступали в архаической культуре одновременно и производственными циклами подготовки, начала и завершения сельскохозяйственных работ.

¹ См. подробнее, напр.: *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.

² *Прозоровский Д.* О Славяно-Русском дохристианском счислении времени // Труды II археологического съезда в Санкт-Петербурге. Вып. 2-й. СПб., 1881. С. 203.

³ См. подробнее: *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

Каждый этап помимо сугубо хозяйственной имел свою магическую составляющую¹.

Поскольку прприродное плодородие мыслилось результатом священного соития Земли-матери и Неба-отца, поскольку продуцирующие аграрные обряды прежде всего предполагали ритуальную сексуальную практику, либо действия, символически ее замещающие. В славянской традиции присутствовали обе формы. О «блуде», сопровождавшем отправление аграрных обрядов, много писали древнерусские церковные авторы. Так, письменные тексты и этнографические материалы указывают на ритуальное катание по полю или лежание мужчины на земле, мотивированное идеей магического совокупления с землей². Символическим замещением магического совокупления выступали святочные игры эротического содержания («игра в гуся», «игра в быка»³), обрядовое обнажение, обсыпание зерном или обливание водой, ритуальные эротические песни, обрядовое сквернословие и другие действия, призванные магически воздействовать на природную силу животворения. Понятно, что продуцирующие обряды не сводились целиком к разновидностям ритуального совокупления. Так, у некоторых групп славян вплоть до XX в. удерживался обряд выпекания большого ритуального пирога, за который старался спрятаться хозяин дома, а в древности у поморских славян — жрец.

Кроме продуцирующих обрядов аграрные ритуалы включали также охранительные магические действия. Этнографические материалы указывают на особую роль ритуальных костров и веников, отпугивающих нечистую силу, опахивания селения для защиты от падежа скота. Умиловительные аграрные обряды были направлены на поддержание добрых отношений с божествами плодородия: так, после сбора урожая восточные славяне оставляли на поле несколько несжатых колосков — «Велесову бородку», рассчитывая этим даром обеспечить плодородие в следующем году.

Отправлением аграрных обрядов занималось преимущественно земледельческое население. По мере становления социально дифференцированного общества и обособления «дружинного» слоя, профессиона-

¹ См. подробнее: *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.

² «Даже ходить по вспаханному полю значит потерять девство», — отмечал А. А. Потебня (*Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989. С. 375—376. См. также, напр.: *Кагаров Е. Г.* Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства // *Атеист.* 1929. № 37.

³ См., напр.: *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Т. 2. М., 1993. С. 298—300.

льно занятого военным ремеслом, дальнейшее развитие получают воинские культы. В глубокую индоевропейскую древность уходит почитание булав, топоров, стрел. В восточнославянской культуре боевые топоры и стрелы стали предметом религиозного культа в качестве атрибутов Перуна, бога-воителя, покровителя княжеской дружины. Некоторые славянские боги-воители (например, Перун, Свентовит) имели свои святилища, где отправлялись специальные обряды в их честь. Славянские дружины, как сообщают древние авторы (Прокопий Кесарийский, Лев Диакон, автор «Повести временных лет», др.), попав на войне в тяжелое положение, прибегали к жертвоприношениям, иногда — к человеческим. Археологические данные указывают, что в качестве магической защиты ратные люди использовали обереги (наузы, как их называли в Древней Руси). В синкретической религии одним из наиболее распространенных видов воинского оберега были змеевики — металлические амулеты с изображением (часто — змея, дракона) и надписями. Фольклорные тексты сохранили многочисленные воинские заговоры, некоторые из них несут в своем содержании архаические черты.

Существенной частью воинских культов была поэзия дружинных певцов, восхвалявших в песнях — «славах» богов-покровителей, деяния древних героев, победы князя и дружины. Пение дружинного певца сопровождало погребение павших воинов, княжеские ритуальные пиры в честь побед и другие важные религиозные церемонии. Речь певца воспринималась как магический акт обращения к богам, к предкам-покровителям, как заговорное слово, ублажающее высшие силы или провожающее покойника в мир иной. Вдохновение певца служило признаком особого экстатического состояния причастности к божественным тайнам прошлого и будущего, в силу чего пение толковалось как прорицание. Ярким памятником дружинного культа эпохи синкретической религии является «Слово о полку Игореве», запечатлевшее характерную фигуру дружинного певца — «вещего Бояна».

По-видимому, возникшее в праславянском языке для обозначения пения слово *peti* было изначально связано с ритуальной практикой. Согласно О. Н. Трубачеву, *peti* возникает на основе слова *rojiti* «поить, давать пить», «совершать возлияния»¹. Пение было составной частью «поения» божества, предка в акте возлияния жертвенного напитка. Известно, что обычай поить умерших, совершая возлияния на могиле или оставляя покойнику хмельную чару, сохраняется в восточнославянской культуре вплоть до настоящего времени.

С архаической практикой жертвоприношений связана древнеславянская молитва, один из важнейших типов ритуала. Молитвенные акты

¹ См.: Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 183.

и их номинация существовали уже в протославянской религии, будучи наследием общеиндоевропейской культуры. На это определенно указывает то, что «праславянское *modliti* относится к древнейшей части индоевропейского словаря»¹. Праславянское *modliti* имеет близкие соответствия в хеттском *ma-al-ta*, *ma-al-di* «давать обет, просить что-либо у богов, обещая принести в жертву». Хеттские параллели, чешское *modla* «кумир, ндол, храм» и такие русские выражения, как, например, *молебная скотина*, где *молить* имеет значение «бить скотину» (ср. также: *молить пиво*, *молебное пиво*), вскрывают первоначальную семантику славянского *modliti* — «обращаться с просьбой к божеству, совершая жертвенные обряды, принося в жертву скот, еду, питье»².

Лингвистические показания, заключенные в исходной семантике славянских *peti*, *modliti*, проясняют направления эволюции вербальной стороны архаического ритуала. В праславянской религии молитвенное обращение к богам, ритуальная песнь первоначально были органической частью обрядового комплекса, куда входили также физические манипуляции с предметами или живыми существами. Постепенно вербальное сопровождение частью своих формул отделяется от физических ритуальных действий. Происходит функциональное изменение вербальных текстов: из сопровождения физических манипуляций они становятся самостоятельным приемом магических операций. Молитвенные формулы приобретают значение непосредственного обращения к божеству, которое со временем в развитом религиозном сознании получит смысл личного словесного контакта.

Жертвоприношения вплоть до эпохи христианизации оставались главным звеном языческой обрядности славян. Они входили в состав как регулярно отправляемых календарных, так и окказиональных обрядов, обращение к которым диктовалось возникшей ситуацией.

Вид жертвы зависел от значимости события и характера божества. Верования славян требовали при определенных обстоятельствах человеческих жертвоприношений. «Повесть временных лет» упоминает, что религиозная реформа 980 г. сопровождалась многочисленными жертвоприношениями молодых киевлян перед кумирами Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши. Под 983 г. летопись рассказывает, что в честь победы Владимира над ятвугами в Киеве бросали жребий «на отроков и девиц» для принесения в жертву.

Гораздо чаще, чем кровь людей, проливалась в ходе ритуалов кровь животных, домашней птицы. Нередко в качестве жертвы избирался

¹ ЭССЯ. 19, 90.

² ЭССЯ. 19, 89.

конь. Славянские обряды родственны древнеиндийскому обряду принесения в жертву коня. Римляне после торжественного заклания коня разыгрывали ритуальное соперничество за право обладания отсеченной головой животного.

Однако наиболее распространены были в славянской культуре бескровные жертвоприношения хлебами, кашами, хмельным зельем, деньгами и другими ценностями. Поданная в виде угощения божествам ритуальная пища, если она не сжигалась и не топилась, редко оставалась нетронутой. После произнесения молитвенных обращений сами участники ее поедали. Коллективное поедание жертвенной пищи приняло в славянской культуре облик ритуального пира. Память о ритуальных пирах, особенно пирах Владимира, многие столетия удерживалась фольклором. Из представлений о жертвенной трапезе, в которой приглашенный молитвой бог участвовал одновременно как хозяин и гость (праславянское *gostь*), формируется древнеславянское слово *gospodь* с первоначальным значением «хозяин ритуального пира» («господин гостя/гостей»¹).

Большую роль в религиозной жизни славян играла практика гаданий. Архаический ритуал, как и его разновидность — архаическая мантика, представлял собой единый комплекс ментальных, психических, вербальных и физических действий. Праславянское понятие, обозначавшее одну из форм мантики, — *gatati* «ворожить, гадать, предсказывать», «загадывать», «лечить заговором», «рассказывать» (родственное слово — *gadati* — «гадать», «предсказывать», «говорить»). Многозначность семантики *gatati/gadati* указывает на разнообразие действий, подпадавших под представление о гадании. Сходство древнейших значений позволяет установить, что праславянская практика гадания, номинированная *gatati/gadati*, в своей исходной форме — вербальное предзнаменование, имевшее вид ритмизированной речи. Очевидно, ритмизированное предсказание совершалось вешуном в экстатическом состоянии медиумического транса.

Праславянский мантический арсенал не ограничивался практикой медиумического транса. Одно из ключевых слов праславянской мантической лексики — *kobь* — «гадание по приметам», «ворожба»². Древние авторы называют среди славянских гаданий по приметам предсказания по птичьему крику, по случайной встрече, по жребию, по поведению коня. Два последних вида мантики предполагали предварительные при-

¹ См.: ЭССЯ. 7, 61.

² См.: ЭССЯ. 10, 101. См. также: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. 4. М., 1991. С. 230.

готовления и определенные ритуальные манипуляции. Так, балтийские славяне держали при храме Свентовита белого коня, который в ритуалах гадания должен был переступать через три ряда копий; у восточных славян и позднее сохранялась сходная практика: если конь, которого в обряде гадания выводили из конюшни, переступал через преграду правой ногой — хороший знак, левой — дурной.

Гадание воспринималось как один из способов общения с существами потустороннего мира, посылающими из «иного мира» тем или иным способом ответ гадающему. Поскольку «иной мир» в религиозной картине мира был отделен от посюсторонней реальности водной преградой, постольку в обрядах гадания заметную роль играли манипуляции с водой. В синкретической религии гадание о замужестве требовало, чтобы девушка перед сном ставила у изголовья сосуд с водой, а потом разгадывала сон как знамение будущего. «Наиболее простыми по форме ритуальными действиями отмечены гадания, во время которых следовало просто смотреть в воду, чтобы увидеть облик суженого. Для южных и восточных славян было характерно хождение для этой цели к источникам, рекам, к проруби»¹.

Идея гадания и мантические манипуляции были обусловлены общим представлением о предопределении. В словах вещего певца, в звуках «птичьего грая», в поведении животных, во снах и встречах архаическому сознанию мнились приметы будущего. Мантический акт был точкой встречи с таинственной линией судьбы, произвольно или под действием магических приемов обнаруживающей себя в чувственно-доступных знаках. Характерно, что семантика праславянского *kobъ* включает значения «встреча», «сцепление», «пересечение с чем-либо», отражающие архаические представления о манифестациях судьбы.

В дохристианский период обряды гадания выступали важной стороной частной и общественной религиозной жизни, в развитых религиях, например, в восточнославянской X в., некоторые мантические ритуалы отправлялись как официальный княжеский (государственный) культ. С принятием христианства ситуация меняется. В синкретической религии мантика была целиком породнена с колдовством. Все потусторонние силы и существа, с которыми стремился вступить в контакт гадающий, приобрели под влиянием христианства демонологическую природу. Большое значение в обрядах гадания стали играть магические приемы защиты от «нечистой силы», с которой вступал в контакт гадающий. Однако ни церковное порицание, ни снижение религиозного статуса ман-

¹ Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели)//Славянский и балканский фольклор: обряд и текст. М., 1981. С. 54.

тики до «бесоугодия» не вытеснили ее из религиозной жизни. Напротив, вместе с распространением книжной культуры и расширением культурных контактов в славянскую среду из Византии и Западной Европы попадают мантические тексты, составивший вместе со славянскими довольно внушительную библиотеку «отреченных книг» («Волховник», «Чаровник», «Рафли», «Громник» и др.).

Наряду с магией, направленной на обеспечение плодородия, здоровья и безопасности, в славянской среде была широко распространена вредоносная магия. Реликты древнеславянской вредоносной магии запечатлены в фольклоре — в заговорах, сказках, духовных стихах и других памятниках. В синкретической религии, судя по письменным, фольклорным и этнографическим данным, вера в колдовство и обряды вредоносной магии получили дальнейшее развитие.

Архаический пласт вредоносной магии отражен в духовном стихе «Стих про душу великой грешницы»¹. К вредоносным действиям стих причисляет лишение коров молока магическим «выкликиванием», заломы (узлы из колосьев) на полях с целью магического пресечения роста хлебов, стравливание плода или проклинание родившегося ребенка, а также колдовское разлучение семей и порчу свадеб. Приведенные в стихе действия типичны. Вредоносная магия направлена на подрыв основ существования земледельческой общины, жившей плодами земли, и патриархального уклада, державшегося на многодетных семьях: объектом магии выступают сила воспроизводства чад и плодородия, способность природного роста, брак как условие общинного благополучия.

Значительная часть вредоносных заговоров и магических приемов были обращены на отдельного человека и были нацелены на провоцирование смерти, болезней или безволя, тоски — в сущности, их объектом выступала та же сила жизни. Не случайно в качестве споспешников магического вредительства восточнославянские заговоры часто призывают мертвецов.

Церковные преследования не устранили славянскую магию. Мало способствовали ее искоренению даже судебные расправы XVII—XVIII вв. Она бытовала во всех слоях общества. «Судебные дела XVII в. свидетельствуют, что волшебство и заговор не были принадлежностью непременно одного какого-нибудь круга людей или какой-нибудь отдельной личности; заговор был нужен и в городе, и в деревне, при царском дворе и в крестьянской семье, при удобном случае ему все учились, и весьма многие его знали»². Древняя магическая обрядность,

¹ См.: Стихи духовные/Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991. С. 213—215.

² Елеонская Е. Н. К изучению заговора и колдовства в России//Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994. С. 103.

дополненная христианскими элементами, продолжала свое существование в формах синкретической религии.

Религиозная община

Архаическое сознание не устанавливало непреодолимых преград между посюсторонним и потусторонним мирами. Поэтому религиозная община включала в свой состав не только живых, но и ушедших в мир иной — предков. Соблюдение взаимных обязательств, наказания или, напротив, благодеяния, обмен дарами и другие ритуальные действия, вплоть до брачных обрядов, регулировали взаимоотношения посюсторонней и потусторонней частей архаической религиозной общины.

Первичной ячейкой религиозной жизни выступала семья или кровнородственная общность семей — род. Главным действующим лицом при отправлении домашних обрядов был глава семьи. Поклонение общим богам, генеалогическим героям, местным духам объединяло роды и семьи в пределах поселения или племени. Первоначально важнейшие священнодействия племенного сообщества отправляли «старцы», бояре или князья. Под 983 г. в «Повести временных лет» записано, что князь Владимир «с людьми своими» сам приносит жертвы богам, а в Киеве вердикт о человеческом жертвоприношении по решению жребия выносят «старцы и бояре».

За князем в архаическом коллективе было закреплено отправление важнейших сакральных функций. «Возможно, что в условиях первобытного родового строя князь (от корня «кънь» — основа) был и главой семьи, и главным исполнителем обрядов. [...] На таком семейно-родовом уровне «князь», очевидно, расценивался как глава житейских дел и как руководитель семейных религиозных заклинаний»¹. Показательно, что в чешском и некоторых других западнославянских языках в слове князь сохранилось значение «жрец, священник». Материалы, собранные Дж. Фрэзером в «Золотой ветви», убедительно свидетельствуют о типичности архаической фигуры царя-жреца.

«Был же Владимир побежден вожделением...», сообщает «Повесть временных лет», подтверждая «женолюбство» князя перечислением пяти его жен и свидетельством о восьмистах наложницах. Возможно, пресловутая «ненасытность в блуде» князя Владимира, о которой с осуждением сообщает христианин-летописец, имеет своим объяснением архаические воззрения, согласно которым сексуальные потенции правителя магическим образом связаны с природным изобилием, ростом, избытком.

¹ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 294.

Возвращаясь к славянским именам с элементом *svet-*, обратим внимание на то, что их распространенность в княжеской среде и их семантика могли быть мотивированы магическими представлениями. Известно, что согласно архаическим верованиям в магические «силы» присутствие этих экстраординарных «сил» в человеке распознается по наличию особых способностей индивида — боевого духа, умственной проницательности, одержимости, выдающейся мастеровитости или предприимчивости. Архаическому человеку ясно, что индивид, выделяющийся из коллектива одним из этих качеств — носитель экстраординарной «силы» и поэтому ему суждено стать вождем, колдуном, великим воином и т. д. Включение основы *svet-*, взятой в значении животворящей силы, в имя могло быть обусловлено сходной логикой религиозного мышления: оно указывало на обладание экстраординарной «силой» либо выступало магическим благопожеланием отроку княжеского рода.

Проблематично существование в архаических славянских религиозных общинах особого слоя священнослужителей. В славянской среде родоначальники жречества вступили в стадию обособления, по-видимому, во второй пол. I тыс. В эту эпоху славянские племена постепенно оседают на занятых землях. Обустройство племенной жизни сопровождалось созданием святилищ (капищ) — от малых сельских до больших ритуальных центров, обслуживавших межплеменные объединения. Появление крупных, постоянно действующих ритуальных центров создает собственно религиозные предпосылки для концентрации людей, профессионально занятых обслуживанием культа, и консолидации их в особое сообщество. Наиболее далеко процесс обособления жречества продвинулся в восточнославянских религиозных общинах и у балтийских славян.

Однако, насколько можно судить по дошедшим материалам, в праславянском обществе жречество еще не обособилось в отдельную религиозную группу, четко отделенную от остальной части религиозного сообщества. На отсутствие у восточных славян особых жреческих корпораций указывает, в частности, то, что в Киеве жребий при определении человеческой жертвы бросают «старцы и бояре», они же, видимо, этот ритуал и отправляли. Между тем обе категории не являлись исключительно религиозными группами¹. Нет надежных свидетельств существования в праславянском обществе особой жреческой обрядности (ритуа-

¹ В архаическом значении слово *starъ*, как отмечает О. Н. Трубачев, — «главный, имеющий силу, власть», оно использовалось для «обозначения старейшины, главы рода, племени» (Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959. С. 178—179). Тем более не являлось специально религиозным термином слово «боярин» («болярин»), по-видимому, заимствованное из древнетюркского *baï* в значении «знатный, богатый».

лов посвящения и т. п.), особых правил, регулировавших образ жизни и статус жречества, особых сюжетов мифологии, поддерживавших этот статус. Наконец, в славянском пантеоне нет богов, особо покровительствовавших жрецам.

Хотя жреческие корпорации в структуре праславянской религиозной общины отсутствовали, круг отдельных лиц, профессионально занятых отправлением религиозных обрядов, сохранением и передачей религиозных знаний был достаточно широк. Кроме людей, обслуживавших при крупных капищах общение с богами, в него входили разные категории знатоков магии. Волхвы — общее название всех знатоков магии или их большой группы. Само слово волхвы указывает на вид религиозной специализации — волшебство, то есть колдовство. В категорию колдунов входили также лица, называемые чародеями, кудесниками, кобьниками (специализировались в кобях — гадании, ворожбе), облакогонителями (предполагалось, что они магически воздействовали на погоду), балиями (знахари, лечившие заговорами), и некоторые другие. В колдовстве подвизались не только мужчины, но и женщины, причем по численности женщин могло быть больше, чем мужчин.

С принятием христианства древнеславянское жречество и все категории колдунов в своем официальном статусе перешли на положение религиозных маргиналов. Церковь публично третировала все формы праславянской магии. Однако она могла лишь частично воспрепятствовать происходившим в толще религиозной жизни процессам сращивания христианской магии с праславянской и сохранению колдовства в формах, востребованных средневековой и последующими культурами (знахарство, гадание и др.). Поэтому в эпоху синкретической религиозности колдуны по-прежнему занимали видное место в славянских религиях.



РЕЛИГИЯ ПРОТОИНДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ. ВЕДИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ. БРАХМАНИЗМ

Религия протоиндийской цивилизации достигла расцвета в IV—III тыс. до н. э., то есть задолго до прихода в Индию племен ариев. Открытие этой высокоразвитой цивилизации, основными центрами которой были города Мохенджо-Даро и Хараппа, произошло лишь в начале XX в., но мы уже немало знаем о ее материальной культуре, о повседневной жизни протоиндийцев. Все же многое в ней пока еще остается для нас загадочным. Не известен, например, этнический состав доарийского населения бассейна реки Инд, в значительной мере скрыта от нас духовная жизнь общества того времени. Тем не менее накопленный археологический материал, а также результаты работы по дешифровке протоиндийской письменности, дают достаточно оснований для воссоздания хотя бы некоторых присущих этому обществу представлений и верований.

По мнению некоторых исследователей, истоки протоиндийской религии следует искать в сельских культурах Белуджистана и Афганистана, которые были частью большой региональной системы в западной Азии, включавшей в себя сельские культуры южного Туркменистана и эламскую культуру юго-западного Ирана. Основной чертой религии этого западно-азиатского региона признается отчетливый акцент на идее плодородия, связанный с культом женского производительного начала. Об этом свидетельствует наличие большого количества найденных в этом регионе глиняных и терракотовых женских фигурок, выполненных довольно грубо и примитивно, с выпячиванием характерных деталей — грудей, живота, бедер. Рядом с ними иногда оказывались статуэтки быков или баранов — символов мужской сексуальной потенции.

Такого рода женские фигурки, обнаруженные и в ранних слоях протоиндийской культуры, вероятно, использовались в обрядах плодородия и исполняли магическую функцию. Характерно, что с женскими фигурами часто соседствуют изображения змей, связь которых с культом

плодородия общеизвестна. Змеи представлены и на многих протоиндийских печатях, в частности, в сцене поклонения богине, стоящей вблизи дерева. Подобные изображения до сих пор встречаются у дравидских народов, живущих на юге Индии. Не вызывает сомнения то, что культ змей — явление в своих истоках, безусловно, не арийское, а аборигенное, автохтонное.

Общая линия развития протоиндийской религии от примитивных земледельческих культов к более или менее упорядоченной системе верований и культа, видимо, была связана с процессом складывания городской культуры, с разрастанием жреческой социальной прослойки. Одновременно происходило усложнение мифологии, складывались массовые, публичные формы ритуальной практики. Одним из существенных внешних признаков такого развития можно считать некоторые структурные особенности древних западно-азиатских городов, в том числе протоиндийских. В западной части Мохенджо-Даро возвышалось сооружение крепостного типа, которое первоначально ученые именовали «цитаделью», подразумевая возможное его оборонное назначение, но сейчас, однако, чаще говорят о том, что эта «цитадель» являлась не крепостью, а местом массовых официальных ритуалов. В центре этого комплекса — так называемый «Большой бассейн», наличие которого свидетельствует о происходивших здесь омовениях, носивших скорее всего ритуально-очистительный характер. Немаловажно в связи с этим возвышенное положение бассейна — ведь до сих пор в Индии считается, что чем выше находится источник воды, тем она чище. Не случайно и соседство его с зернохранилищем, выявляющее идею плодородия, лежавшую в основе совершавшихся там ритуалов. Обращает на себя внимание и расположенная рядом кирпичная платформа со сточными желобками, на которой происходили ритуальные действия, включавшие, как можно предположить, и кровавые жертвоприношения.

Разумеется, восстановить конкретную форму тех или иных ритуалов представляется затруднительным. Нелегко составить и представление о пантеоне богов протоиндийцев. Можно все же с уверенностью полагать, что на одной из дошедших до нас печатей мы встречаемся с их верховным богом, «владыкой мира», который изображен с буйволиными рогами на голове, сидящим на своего рода троне в окружении четырех животных, расположенных в плоскости печати по обеим сторонам главной фигуры попарно: слон, тигр, носорог, буйвол.

Буйволиные черты данного образа на этих и других печатях, отмеченное исследователями его сходство с изображениями бога-буйвола в Эламе, дают возможность предположить наличие у протоиндийцев развитого культа буйвола, сопряженного с идеей верховной власти. Эта

идея на печати выражается, в частности, посредством определенной космографической схемы: четверка животных, окружающая основную фигуру, символизирует стороны света, которыми повелевает верховный бог. Кроме того, шесть крупных браслетов на его руках означают его власть над шестью временами года, составлявшими основу сезонного цикла протоиндийцев, шестнадцать малых — над шестнадцатью (основными и дробными) направлениями света, а двенадцать годовых колец на буйволиных рогах указывают на двенадцатилетний цикл Юпитера, игравший, судя по всему, чрезвычайно важную роль в жизни протоиндийцев. Этот цикл соотносился со сроком правления царя и означал смену царской власти через каждые 12 лет.

Культ буйвола сохранился в Индии до настоящего времени, причем, характерен он в основном для дравидоязычных народов. Буйволиную природу имеют и некоторые мифологические персонажи, играющие немаловажную роль в культовой практике южных регионов Индии. Это, например, Мхасоба в Махараштре, Потту-разу в Андхре и часто фигурирующий в индуистских мифах Махиша, демон в образе буйвола. Таким образом, можно говорить о невероятной длительности и архаичности традиции, связанной с культом буйвола на территории Индии. Хотя ряд ее звеньев был безвозвратно утрачен или потерял для нас ясность, все же есть достаточно оснований утверждать, что ее корни лежат в культуре Мохенджо-Даро и Хараппы, а через нее соединяются с цивилизацией Месопотамии.

Бог-властитель, о котором шла речь, не единственный персонаж протоиндийского пантеона, обладающий буйволиными рогами. С ним рядом иногда показана фигура женщины, которую на этом основании принимают за супругу бога. Судя по дошедшим до нас изображениям, центральную часть культовой практики протоиндийцев составляло поклонение именно богине. Об этом свидетельствуют не только упоминавшиеся ранее, но и запечатленные на печатях многофигурные, развернутые сцены ритуального характера. Особенно выделяется композиция, представляющая обнаженную женскую фигуру со стилизованными буйволиными рогами, помещенную как бы в развилку дерева. Перед ней в позе поклонения находится персонаж в рогатом головном уборе, а за ним животное, напоминающее козла или барана. В нижней части поля изображены стоящие в ряд семь женских фигур, которые исследователями отождествляются по-разному, например, как богини семи рек или семь богинь-матерей.

Дерево, рядом с которым помещена богиня (на некоторых других печатях — в образуемой им арке), изображено весьма достоверно. Это без сомнения *ашваттха*, или *nupal* (*Ficus religiosa*), одно из самых почитаемых деревьев в Индии. Листья *ашваттхи* представлены и в других композициях, не оставляющих сомнения в том, что это дерево и в протоиндийские времена было священным и имело культовое значение. В ряде случаев его ветвь как бы прорастает из рогов буйвола, что связывает его с идеей царской власти и образом верховного бога, а в более общем плане с мужским производительным началом. Таким образом, описанная выше композиция (женская фигура, или богиня, в арке из *ашваттхи*) может пониматься как символическое выражение посредством растительного кода темы плодородия, т. е. соединения мужского и женского начала. К этому следует добавить, что на ряде печатей богиня представлена рядом с другим деревом или с его ветвями на голове. Оно идентифицируется как *маргоза*, или *ним* (*Azadirachta Indica*), — дерево, также издревле священное и широко почитаемое в Индии и повсеместно понимаемое как растительное воплощение богини.

Далеко не все в изобразительном материале, доставшемся нам от протоиндийцев, может быть интерпретировано более или менее убедительно. В нем еще много темного для нас, изображенные на печатях или других предметах фигуры часто фантастичны и загадочны. К примеру, не вполне ясно значение нередко встречающихся комбинированных зооморфных образов — с различными головами, туловищами, ногами. Однако основные черты религиозно-мифологических представлений протоиндийцев, облик главных богов, кажутся нам достаточно определенными.

К этому можно добавить одно любопытное свидетельство, взятое из древнеиндийской эпической поэмы «Махабхарата». Как показали российские индологи Я. В. Васильков и Н. В. Гуров, содержащееся в ней (в части, именуемой «Карнапарва») описание некой страны Аратты можно приложить к региону протоиндийской цивилизации. Один из героев эпоса, Карна, выражающий здесь точку зрения арийского мира на жизнь чуждого народа, с презрением говорит о царящих в этой стране нравах и обычаях, но содержащееся в его речи фактическое описание религиозно-культового обихода араттцев исключительно важно и многозначительно. С одной стороны, оно дает прекрасную возможность тесно связать приводимые данные с жизнью неарийских, в первую очередь дравидских, народов, а, с другой стороны, содержит факты, указывающие на связь араттской религии с известным нам религиозно-мифологическим материалом, относящимся к протоиндийской цивилизации. Среди них можно отметить сакральный характер царя и совмещение им функций правителя и жреца, связь царской власти с идеей плодородия,

культ священных деревьев. Выявляются, кроме того, экстатический характер богопочитания у араттцев, наличие оргиастических форм культа с сильным элементом эротики, с возбужденными пением и плясками, что сильно напоминает реальную культовую практику дравидов. Все это служит живым подтверждением того, что картина, возникающая перед исследователями в результате анализа археологического и изобразительного материала, несмотря на свою неполноту, в основных чертах оказывается вполне достоверной. Этим определяется несомненно значительная роль протоиндийской религии как одного из самых древних источников индуизма.

Ведийская религия

Во II тыс. до н. э. в Индию стали проникать волны ариев, кочевых племен иранского происхождения. К этому времени протоиндийская цивилизация вследствие ряда причин, в том числе естественных (катастрофические наводнения Инда), пришла в упадок. Опустели и разрушились ее города, погибла культура, забылась письменность. Население снималось с насиженных мест и мигрировало в иные регионы, в том числе на далекий юг. Однако многое из протоиндийского наследия — религия и мифология, обычаи, культовая практика — продолжалось, хотя бы частично, жить в низовых, сельских слоях индийского населения, нередко видоизменяясь, смешиваясь с культурой других племен и аборигенных этнических групп. Вклинившиеся в эти слои индийского населения арии были враждебно настроены к чуждым им образу жизни и религиозным воззрениям местных народов. Они старались всячески отгородиться от их влияния и тщательно оберегали принесенных ими в Индию своих богов, свои ритуалы, свои священные тексты. К началу I тыс. до н. э. эти тексты были сведены воедино, и образовались четыре сборника (*самхиты*), получившие общее название Веды: Ригведа (сборник гимнов), Яджурведа (сборник жертвенных формул), Самаведа (сборник жертвенных песнопений) и Атхарваведа (сборник заговоров и заклинаний). Позднее к ним были присоединены тексты иного рода: брахманы (разъяснение и толкование ведийского ритуала), араньяки (наставления для отшельников и рассуждения по поводу того же ритуала), упанишады (размышления, поучения или словопрения в связи с проблемами устройства мира, сущности человека и смысла ритуала). Все эти тексты в целом составили священный ведийский канон, именуемый *шрути* («услышанное»). Из него можно восстановить комплекс представлений и ритуальных действий, который обобщенно может быть назван ведийской религией.

Наиболее древней и авторитетной частью ведийского канона является самхита Ригведа, сборник из 1008 гимнов, распределенных по десяти книгам (*мандалам*). Типичный ведийский гимн содержит обращение к тому или иному богу, восхваление его достоинств и свойств и просьбу к нему о ниспослании блага. Богов в Ригведе много. Местная традиция говорит о 33 богах, но на самом деле их гораздо больше. Пантеон Ригведы отличается большой сложностью и не поддается однозначной систематизации. Очевидно, однако, что происхождение большинства богов связано с обожествлением космоса, природы и стихийных явлений. Так, существуют Дьяус (бог неба, родственник греческому Зевсу и латинскому Диесу), Притхви (богиня земли), Сурья и другие солнечные боги (Савитар, Пушан, Вивасван), Ушас (богиня утренней зари), Рудра (бог грозы), Ваю (бог ветра), Маруты (боги бури), Агни (бог огня), Сарасвати (персонифицированная река) и т. д. Но есть и боги, олицетворяющие абстрактные понятия: Арьяман (гостеприимство), Бхага (часть), Амша (доля), Шраддха (вера), Вач (речь, богиня речи) и другие. Есть боги-ремесленники (Дакша, Тваштар, Вишвакарман), есть боги, тесно связанные с ритуалом — Сома (олицетворение жертвенного напитка), Брихаспати (бог-жрец), Агни (в значении бога ритуального огня).

Из гимнов Ригведы, обращенных к богам, большая часть посвящена Индре, который почитается как бог-громовержец, воин и молодой царь богов. С ним связан реконструируемый из гимнов основной ведийский миф — победа над Вритрой, огромным змеем, олицетворявшим безжизненный, инертный изначальный хаос. Убив Вритру громовой дубиной — *ваджрой*, Индра расколол плававшую в первородном океане скалу, на которой тот возлежал, и выпустил запертые в ней солнце, живые воды рек, коров и прочие блага жизни. Его деяние, вариант индоевропейского змее-, или драконо-борческого, мифа, имело космогоническое значение, так как сразу после победы над Вритрой небытие (*асат*) стало бытием (*сат*), были установлены трехчастная структура мира (земля, небо и пространство между ними), мировая ось и мировой порядок (*рита*). С космогоническим актом особым образом связан бог Вишну, которому в Ригведе отдельно посвящено всего пять гимнов, но роль которого в космогонии очень важна. Вишну, как сообщается в гимнах, делает три шага, интерпретация которых представляет собой загадку для исследователей. Наиболее убедительной представляется трактовка, согласно которой «широкошагающий» Вишну таким способом объединяет только что возникшие части вселенной, придавая им смысл нераздельного, целокупного единства.

Индра предстает в гимнах воплощением необузданного напора, грубой стихийной силы, которая явно ощущалась древними ариями как

фактор жизненного, в основном материального успеха. Поэтому гимны Индре содержат просьбы о даянии военных побед, добычи, богатства, мужского потомства, воинской мощи и т. п. За помощью и покровительством арии обращались и к другим многочисленным своим богам. Из них особняком стоит, пожалуй, лишь Рудра, мрачный и страшный бог грозы и бури, от которого ждали не столько благ, сколько избавления от его гнева и немилости. Впрочем, и Рудра приносил определенную пользу, поскольку считался лекарем людей и скота, знатоком целебных трав и снадобий.

Противоречивой фигурой был и Варуна, царь старшего, доведийского поколения богов, которые стали именоваться асурами и в Ригведе воспринимались как враги молодых богов, дэвов. Варуна занимает промежуточное положение между двумя этими группами и сохраняет свой статус могучего повелителя. В ведийском пантеоне он является царем подземного мира, водной стихии, ночного неба, а самое главное, хранителем *рита*, добытого Индрой космического порядка. Связь Варуны с *рита*, вероятно, обусловила его роль блюстителя закона и стража истины. Он вездесущ, всевидящ и неумолим. Грешникам не удастся спастись от его петли и избежать наказания, которое нередко предстает в виде насылаемой Варуной водянки. Не случайно поэтому многие гимны Варуне наполнены эмоциями раскаяния, жалобами, мольбами. С Варуной тесно связан Митра, бог, также следивший за порядком и поведением людей, но гораздо более светлый и благожелательный. Он олицетворял собой древнюю идею общественного договора и, как и Варуна, отвечал за соблюдение обязательств и клятв. Несмотря на контрастность их натур, Митра и Варуна часто выступают как некое единое парное божество, половины которого взаимодополняют одна другую.

Как видим, древние арии имели вполне определенные представления об этике, осуждали ложь и неверность, дурное поведение и иные пороки, но в принципе понятие греха понималось ими как отступление от установленных правил и от *риты*. Это касалось и правил жертвоприношения, которое было основной формой общения человека с богами. Ритуал ведийского жертвоприношения (*яджня*), исполнявшегося обычно по заказу представителя знати, в первую очередь царя, был разработан до тонкостей, а один из жрецов, называвшийся брахманом, следил за его соблюдением и брал на себя грех допускавшихся жрецами ошибок и возникавшую во время совершения жертвы нечистоту.

Одним из главных ведийских ритуалов было возлияние в огонь сомы, напитка, изготавливавшегося из растения, также именовавшегося сомой, точное отождествление которого пока не представляется возможным. Сок, выдавленный из стеблей этого растения, смешанный с водой и молоком, приносился богам, которым он давал силу и бес-

смертие. Сому пили и участники ритуала; прежде всего жрецы, приводившие себя с его помощью в особое экстатическое состояние. И напиток, и растение сома обожествлялись ариями, им приписывалось небесное происхождение и связь с луной, которая рассматривалась как хранилище сомы, а в более поздние времена с ним идентифицировалась. Культ сомы очень древен и восходит к индоиранскому единству, о чем свидетельствует наличие сомы в древнеиранском пантеоне, где его имя звучит как хаома.

У ариев, ведших первоначально кочевой образ жизни, не было ни храмов, ни постоянных культовых мест. Алтари сооружались на специально выбранных и подготовленных площадках. На них зажигались три священных костра, а между ними делалось углубление в земле, которое устилалось жертвенной соломой. Это было место, где пребывали сошедшие с небес боги и где они вкушали приготовленную для них пищу. Но они могли это делать не покидая неба, поскольку пища — молоко, зерно, лепешки, — наряду с сомой доставлялась им при посредничестве бога Агни.

Существовали разные виды ритуала жертвоприношения, связанного с огнем. Одним из наиболее важных был ритуал *агнихотры*, ежедневного возлияния в огонь молока и жидкой каши, приносящий благо семье и дому. Большой сложностью отличался ритуал *агничаяна*, центром которого было сооружение алтаря Агни. В течение длительного времени и специальным образом изготавливались глиняный сосуд для огня и кирпичи, которые затем укладывались в фигуру, изображавшую орла с распростертыми крыльями. Все многочисленные детали ритуала имели свой смысл. Так, например, каждому алтарному кирпичу давалось собственное имя и с ним связывалась определенная символическая нагрузка. Все действие сопровождалось магическими процедурами и произнесением заклинательных формул.

Некогда арии совершали и кровавые жертвоприношения (в том числе, возможно, и человеческие). К примеру, в упомянутом выше ритуале *агничаяна* в основание алтаря замуровывались головы пяти жертвенных животных. Впоследствии практика умерщвления животных отмерла, и такие жертвоприношения имитировались приношением на алтарь сделанных из глины или из теста голов живых существ (козла, барана, быка, лошади, человека).

Большое место в религиозной жизни ариев занимали ритуалы, связанные с царем. Периодически совершалось посвящение царя на царство (*раджасуя*), во время которого происходило обновление царской власти, символическое рождение нового царя (который фактически мог оставаться и прежним). Знаменитым царским ритуалом была *ашвамедха*, жертвоприношение коня, совершавшееся ради обретения царем ста-

туса могущественного правителя и укрепления его власти над завоеванными им территориями.

Широко распространенными среди ведийских ариев культом было поклонение предкам. Они мыслились вечно существующими телесно в некоем неопределенном месте, иногда называвшимся высшим небом. Главой их был Яма, первый умерший человек, которого в Ригведе всегда называют царем. Предков надлежало постоянно ублажать подношениями и совершать для них поминальные обряды, иначе они могли вмешаться в дела живых и нанести им вред. Наличие веры в предков показывает, что древние арии были далеки еще от идеи перерождения. Но представление о цикличности времени у них было. Они верили в то, что к концу каждого года мир возвращается в изначальное состояние хаоса, и Индре приходится вновь и вновь совершать свой подвиг. Чтобы помочь ему в этом, в канун Нового года устраивались разнообразные состязания (борьба, гонки на колесницах, игра в кости). Особое значение имели словесные поединки, обмен стихотворными текстами с нарочито загадочным содержанием, в которых принимали участие мудрые поэты и провидцы, *риши*, которые и были основными творцами гимнов Ригведы. Все состязания имели ритуальный характер, т. к. символически уподоблялись борьбе Индры с Вритрой, или более обобщенно — борьбе богов и асуров. По их окончании проходил ритуальный обмен подарками между представителями различных кланов и социальных групп, укреплявший космическую и социальную структуры.

Хотя ведийские арии стремились, как уже отмечалось, уберечь свою религию и мифологию от влияний окружавших их аборигенных индийских племен, сделать это им оказалось не под силу. Даже в высшей степени сакральный текст Ригведы демонстрирует проникновение в него элементов неарийской культуры (часто через ариев, отошедших от ведийской религии). В особенности же сильно ее влияние в Атхарваведе, материал которой явно связан с низовыми слоями древнеиндийского общества и дает представление об иных аспектах бытовавших в нем воззрений. Атхарваведа — сборник заговоров, заклинаний, магических формул, которые должны были защитить человека от всевозможных бед и несчастий, в том числе болезней, неудач, всякого рода порчи, козней злых духов или демонов. Конечно, в нем видна направляющая рука брахманов — включены тексты, трактующие о ненанесении вреда брахманской варне, молитвы об успешном изучении Вед учеником-брахмачарином, даже космогонические гимны и гимны некоторым ведийским божествам. Тем не менее остается очевидным, что эта самхита по большей части отражала народную религию своего времени и была включена в состав литературы *шрути* в результате компромисса между арий-

ской и аборигенной культурами, который стал постоянно действовавшим фактором развития древнеиндийского общества.

Брахманизм

В некоторых поздних гимнах Ригведы, помещенных в последнюю, десятую мандалу, ощущается неудовлетворенность их создателей, традиционной ведийской картиной мира со множеством богов и их функций, которые часто дублируются и переплетаются с архаической мифологией, согласно которой происхождение мира было результатом героического деяния Индры, убившего демона Вритру. В этих гимнах содержатся попытки переосмысления акта творения, и ставятся многочисленные вопросы о причинах возникновения мира и его основах, предполагающие не поэтико-мифологические, а, скорее, религиозные, притом более точные и однозначные ответы.

1.

Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним
Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была — глубокая бездна?

2.

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, колебля воздух, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него...

6.

Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
Откуда родилось, откуда это творенье?
Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира).
Так кто же знает, откуда он появился?

7.

Откуда это творение появилось:
Может, само создало себя, может, нет —
Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе,
Только он знает или же не знает.

Ригведа, X, 129

Перевод Т. Я. Елизаренковой

Этому гимну вторит другой, называемый «Гимн неизвестному богу».

1.

Он возник (сначала) как золотой зародыш.
Родившись, он стал единственным господином творения.

Он поддержал землю и это небо.

Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?

2.

Кто дает жизнь, дает силу,

Чьи приказы соблюдают все, чьи — боги,

Чье отражение — бессмертие, чье — смерть,—

Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?

3.

Кто (своим) могуществом стал единственным царем

Мира дышащего и дремлющего,

Кто владеет его двуногими (и) четырехногими —

Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?

Ригведа, X, 121

Перевод Т. Я. Елизаренковой

Такого рода тексты ясно показывают, что ведийский политеизм перерастает в поиски одного бога, который соединял бы в себе функции других богов и вместе с тем превосходил бы их всех, будучи единственным создателем мира. Такие поиски ощущаются и в более ранних гимнах. На роль демиурга, Первотворца, в Ригведе выдвигаются разные боги, но наиболее отчетливо — богиня речи Вач и Вишвакарман (бог-ремесленник, «Творец всего»). В поздних гимнах эту роль исполняет некий космический человек Пуруша, который сам себя приносит в жертву, в результате чего возникают мир и его части. Один из гимнов (X.21) определяет в качестве причины мира Праджапати («Владыку существ»), фигура которого становится центральной в брахманах, текстах, посвященных описанию и толкованию ведийского ритуала. В них Праджапати, соединяемый с понятием Золотого зародыша (Хираиьягарбха) вселенной и с уже упомянутым Пурушей, понимается как воплощение космического жертвоприношения, объединяющего в себе и того, кому приносится жертва, и ее исполнителя, и самое жертву. Расчленив себя, Праджапати из своих частей творит мир и как бы растворяется в нем, наделяя его своей силой.

Такая интерпретация космогонического акта, не порывая окончательно с мифологическим мышлением, все же далеко отходит от изначального ведийского мифа о борьбе Индры с Вритрой. Она отражает ведийские представления о жертвоприношении как аналоге творения мира и об огромной потенциальной силе правильно исполненных ритуальных действий. Сами эти действия постепенно приобретают все большее значение, и ритуал, будучи поначалу лишь средством общения людей с богами и их взаимного обмена благами, становится с течением времени инструментом магического воздействия на богов, их подчинения воле жрецов. Заключение в ритуале сила, соединяющая его с ко-

мическими процессами, получила название брахман (от санскр. корня «брах» — «расти», «расширяться», «поддерживать»). Так ранее именовался текст (мантра, заклинание, молитва), способный оказать воздействие на богов, так стали именовать и жрецов — знатоков и исполнителей ритуала и священных текстов, иначе говоря, тех, кто владел брахманом. Они образовали сословие, или варну, духовных и интеллектуальных лидеров древнеиндийского общества, чей авторитет и высокий социальный статус стали в этот период непоколебимо прочными.

Одним из главных занятий брахманов-теоретиков стало осмысление параллелизма космоса и ритуала и символическая трактовка ритуальных действий и их деталей. Размышления на эти темы были сосредоточены в текстах, получивших название араньяки, «лесные книги», и брахманы. В них преобладает интерес к чисто мыслительным операциям, что приводит к идее внутреннего жертвоприношения. Параллельно развивается идея аскезы как одного из важных факторов жертвоприношения. Эта идея была намечена в брахманах, где Праджапати совершает акт творения мира с помощью *тапаса*, жара аскетических подвигов.

Концепция брахмана как некой космической силы получает окончательное оформление в упанишадах. Эта сила выступает в них как абстрактное понятие Брахмана — безличного Абсолюта, единственной сущности, основы и причины мира. Он не может быть ни определен, ни описан позитивно, он, как говорится в «Брихадараньяка-упанишаде», — «не то, не то» («нет, нет»).

Другое важнейшее понятие в упанишадах — Атман, индивидуальное духовное начало в человеке, его сокровенная суть. Хотя иногда в текстах это начало ассоциируется с *праной*, жизненным дыханием, но преобладающей является тенденция считать Атман внетелесной, безличной сущностью, тождественной Брахману. Идея этого тождества — центральная в упанишадах, провозглашающих ее высшей и единственной истиной. А высшая мудрость человека состоит, согласно их учению, в осознании этой истины.

Исключительное значение, которое придавалось понятию Брахмана в системе религиозной мысли в послеведийский период (примерно с VIII по II вв. до н. э.), объясняет обычно применяемое к нему название — период брахманизма. Это было время, когда вырабатывались и отшлифовывались важнейшие понятия и мировоззренческие концепции индуизма, обсуждались многочисленные проблемы, связанные с человеком, его сущностью и его местом в мире. Одна из них — проблема времени и смерти. Ведийская идея годичного развития мира с конечным его возвращением к состоянию хаоса, а также имевшее в древней Индии арханческое представление о неотвратимом, неумолимом

и всепоглощающем времени (по сути, времени-смерти) постепенно уступают место учению временных циклах, присущих миру во всех его сферах, в том числе и человеческой жизни. В связи с этим возникают представления о *сансаре*, круговращении бытия, и перерождениях индивида, то есть, о воплощениях Атмана во всех новых и разнообразных телесных оболочках. Очень важным оказывается вопрос, чем определяется то или иное новое рождение. В упанишадах встречаются указания на то, что конкретное воплощение человека зависит от его знаний, но в целом предпочтение отдается набирающей силу точке зрения, согласно которой оно является результатом суммы его деяний (*карма*) в предыдущем рождении. В связи с идеей кармы развивается и сложившееся еще в Ведах представление о двух возможных путях человека после смерти. Те, кто осознал тождество Атмана и Брахмана, идут путем богов в мир вечного блаженства; те же, кто не обрел истинного знания, идут по пути предков, то есть вновь и вновь возрождаются в этом мире.

Наряду с религиозно-философскими текстами в период брахманизма появляется целая литература практического свойства, относящаяся к категории *смрити* («запомненное»). Это всякого рода наставления, касающиеся правил совершения обрядов, в том числе домашних (*грихья-сутры*), а также тексты, трактующие вопросы этики и права (*дхарма-сутры*). В центре этих текстов — понятие *дхармы* («закон», «порядок»), которое пришло на смену космической *рите* и, обретя человеческое измерение, стало означать не только всеобщую упорядоченность явлений (и космических, и социальных), но еще и долг человека, исполнение им своих обязанностей, прежде всего религиозных.

В период брахманизма получает дальнейшее развитие представление о делении индийского общества на четыре сословия, или варны, восходящее к некоторым гимнам Ригведы. В соответствии с ним существовали такие сословия: брахманы (жрецы, знатоки священных текстов), кшатрии (воины и правители), вайшьи (земледельцы, торговцы), шудры (слуги и зависимые люди). Члены первых трех варн, считавшихся высшими, должны были по достижении зрелости проходить специальный обряд посвящения и потому назывались «дваждырожденными». Применительно к ним постепенно формируется учение об обязанностях человека в разные периоды жизни (*варна-ашрама-дхарма*). В детском и юном возрасте он ведет жизнь ученика (*брахмачарина*), потом должен вступить в брак и стать примерным домохозяином (*грихастха*), заботясь о потомстве, о процветании и богатстве дома. Вырастив детей, он должен покинуть дом и вести уединенную жизнь в лесу (*ванапрастха*), размышляя над священными текстами, а позже, полностью порвав с обществом, стать бродячим аскетом-санньясином.

Система варна-ашрама-дхарма была разработана до тонкостей в многочисленных индийских трактатах и наставлениях, но на практике полностью и последовательно она не могла быть выполнена всеми. Понятно, к примеру, что отшельнический образ жизни могли вести лишь особо расположенные к этому индивиды. Однако институт отшельничества, начиная с глубокой древности, играл колоссальную роль в жизни индийского общества, служа зримым воплощением религиозного идеала. С отшельником-санньясином было связано представление о мокше, освобождении индивидуального духовного начала, Атмана, от перерождений, слиянии его с Брахманом и достижении таким образом вечного блаженства. Это учение полностью войдет в индуизм. Период брахманизма — чрезвычайно важный этап в духовной жизни Древней Индии. Сформировавшись во вполне определенных социально-политических условиях и интеллектуальной атмосфере, брахманизм не мог не меняться со временем под влиянием изменившихся социально-экономических реалий и появившихся религиозно-философских учений, среди которых следует выделить буддизм и джайнизм. Эти изменения привели к становлению индуизма, наследовавшего брахманизму, как он в свое время — ведийской религии.

ИНДУИЗМ

Общая характеристика

Индуизмом называется совокупность религиозно-мифологических воззрений и культов, сформировавшаяся и бытующая в Южной Азии: Индия (83 % населения), Непал, Шри-Ланка, Бангладеш. Отчасти он распространен в Юго-Восточной Азии (Малайзия, Индонезия, Сингапур), Африке и некоторых других регионах в основном среди выходцев из Индии или Шри Ланки. Последователей индуизма в мире насчитывается более 700 млн. Термин «индуизм» возник на основе слова «хинду», персидского варианта имени реки Синдху (греч. Индус, соврем. Инд), которое зафиксировано еще в Авесте. Позже это слово стало означать не только реку и страну, прилегающую к ней, то есть Индию, но и населяющий ее народ. Во времена мусульманских и европейских завоеваний «хинду» называли всех приверженцев местной религии, противопоставляя их мусульманам и позже — христианам. Сами же хинду (индусы, индуисты), восприняв через англичан слово «индуизм», до сих пор продолжают использовать и самоназвание религии — *санатана дхарма*, что, учитывая многозначность слова дхарма, можно перевести лишь очень обобщенно — как «извечный порядок», «извечный закон». Индуизм наследовал традиции ведийской религии и брахманизма.

Хотя в индуизме, как и в индийской культуре в целом, весьма развита тенденция к классификации и систематизации явлений, сам он производит впечатление лишенного четких границ комплекса, распадающегося на ряд течений или ветвей, большое количество школ, толков и культов, основанных порой на взаимоисключающих идеях и практиках. В индуизме множество богов, но нет единого для всех бога; нет основателя религии, учителя или пророка, но есть множество основоположников (часто мифических) отдельных учений и сильно развитый культ духовного наставничества; нет единого священного писания, но авторитет основополагающих для того или иного направления текстов и преданий чрезвычайно высок; нет символа веры или общепризнанной доктрины, но есть понятия, всегда находящиеся в центре внимания индуистов

(дхарма, карма, сансара, мокша, Брахман, Атман, варна, каста и др.). В индуизме нет ничего подобного привычной Западу церковной организации, но это не означает анархии,— в нем действуют иные внутренние скрепы, самой мощной из которых, вероятно, является освящаемая им кастовая система, нередко воспринимаемая как краеугольный камень традиционного индуистского общества. Впрочем, и она многими членами этого общества отвергается, да и значение ее не везде и не всегда одинаково. Обобщенно говоря, в индуизме нет того, что безоговорочно признавалось бы всеми индуистами и что рассматривалось бы лишь с одной, раз и навсегда закреплённой точки зрения. Одним из наглядных примеров этого является подвижная система жизненных целей, ценностей, ориентиров индуиста (варна-ашрама-дхарма), которые меняются не только в зависимости от его положения в обществе, но и от того, на какой стадии жизни он находится (ученик, домохозяин, отшельник, аскет-санньясин).

Удивительная многоликость индуизма вынуждает некоторых исследователей утверждать, что индуизм — не религия, а сочетание отдельных, хотя и близких друг другу религий (скажем, шиваизма, вишнуизма и т. д.). Другие, также отвергая существование индуизма вообще, предлагают различать лишь разные его виды: храмовый, домашний, жреческий, сельский, или народный, племенной и т. п. В подобном подходе к столь сложному явлению есть свой резон, но отказываться от общего понятия «индуизм» представляется неправомерным — ведь отдельные компоненты, уровни, элементы этого религиозного комплекса без всякого сомнения тесно связаны между собой, постоянно взаимодействуют, дополняют друг друга, пользуются одним и тем же запасом идей, представлений и образов. Дело лишь в том, как в тех или иных направлениях, учениях или школах индуизма происходит их отбор, переосмысление и функционирование. Очевидно, что некоторые из них выделяются, другие — порой демонстративно — отбрасываются. В этом выражается плюрализм индуизма, объясняющий отсутствие ересей, подлежащих искоренению. Это отнюдь не значит, что история индуизма не знает религиозных распрей и что ему свойственна, как иногда полагают, абсолютная веротерпимость, но в его истории борьба с инакомыслием действительно редко принимала крайние формы, а чужеродные элементы, как правило, не изгонялись, а перерабатывались и усваивались. Кое-что индуизм заимствовал даже из ислама и христианства и сам повлиял на них во время близких контактов, но полностью подчинить их себе все же не смог.

Самым универсальным понятием из тех, какими оперирует индуизм, является *дхарма* (от санскр. корня «дхар» — поддерживать). Его многозначность выражает специфический взгляд на человека. С одной

стороны, дхарма — это комплекс этических заповедей, отражающий общечеловеческие, точнее, надчеловеческие ценности: стремление к истине, правильное поведение, добросовестность, чистота, незлобивость, непричинение вреда живым существам (*ахимса*). С другой стороны, дхарма — это нормы и правила, которые человек должен соблюдать, будучи членом определенной социальной группы — варны, или касты. Существует, далее, дхарма индивида, связанная с определенной стадией его жизни (варна-ашрама-дхарма), которая накрепко связывает его с социальной структурой, делящей общество на жестко закрепленные уровни и ячейки, взаимодействующие на основе дихотомии: ритуальная чистота — нечистота. В этом смысле индуизм выступает не только как совокупность воззрений, но и как «образ жизни», как система норм и ритуалов, целиком регламентирующих жизненный путь человека.

Дхарма придает человеку еще одно измерение — космическое, ибо в наиболее общем плане она понимается как мировой закон, которому подчиняются и индивид, и человеческое общество, и боги, и космос. Человек, согласно учению большинства направлений индуизма, есть частица (Атман) мирового духа (Брахмана), заключенная в телесную оболочку, под которой понимается не только плотское, но и психо-эмоциональное начало в человеке. Эта оболочка обретается им по закону кармы, согласно которому деяния человека в одном рождении являются причиной его существования в следующем. Сансара, или цепь перевоплощений Атмана в разных телах и сферах бытия, оценивается в индуизме, как правило, негативно. Идеалом и конечной целью индуиста является освобождение от сансары, освобождение от перерождений (мокша, мукти), которое означает соединение Атмана с Брахманом и достижение высшего блаженства. Пути к этому предлагаются разнообразные, из них главнейшие: карма-марга (путь деяний): исполнение долга, ритуалов, почитание богов, предков и т. п.; джняна-марга (путь знания): интеллектуальная работа, поиск Истины, постижение единства Атмана и Брахмана; бхакти-марга (путь преданности): эмоциональная любовь к богу, отдавание себя на его милость.

Как видим, с точки зрения нормативного индуизма человека можно определить как точку пересечения различных дхарм, существо, степень персонализации и свободы которого довольно мала. Не случайно поэтому в индуизме сильно развита традиция этической проповеди и разного рода наставлений, а жизнь любого индуиста опутана густой сетью обрядов, норм и запретов. Самыми непеременимыми из них являются ритуалы жизненного цикла, сопровождающие индуиста от момента рождения (а точнее, даже зачатия) до смерти. Правильное исполнение предписаний, пожалуй, главная добродетель индуиста, а порочным считается все то, что сбивает человека с этого пути. Таковым, кстати, индуизм

признает и проявление дурных человеческих свойств — вождения, гнева, алчности, невежества, гордыни, зависти.

Несмотря на то что мокша — важнейший идеал индуизма, даже его нельзя назвать абсолютным. Некоторые течения не признают закона кармы, а, следовательно, освобождения, а некоторые преданно любящие бога адепты, нередко отвергают мокшу в пользу жизни на земле, позволяющей им ревностно поклоняться своему богу. Кроме того, для большинства индуистов идея освобождения заслоняется повседневными делами, и они ограничиваются исполнением ритуалов, посещением храмов, поминовением предков и т. д. Лишь очень немногие способны идти до конца и стать бродячими аскетами. Такой аскет, *санньясин*, — фигура в высшей степени характерная для индуизма — представляет собой зримое воплощение близости к искомому идеалу освобождения и тем самым играет существенную регулятивную роль в системе индуистского общества.

Становление индуистской триады богов

Период брахманизма — чрезвычайно важный этап становления индуизма, во время которого происходили выработка и шлифовка основных его понятий, представлений и концепций. Брахманистское умозрение было плодом деятельности духовной элиты древнеиндийского общества, прежде всего жреческой, и оказалось оторванным от живой религиозной жизни, от полноценной культовой практики. Идея Брахма-на-Атмана как безличного космического абсолюта была слишком абстрактной и не могла вызвать эмоционального отклика в массе индийского населения. Дальнейшее развитие религии могло произойти только в случае соединения этой идеи с фигурой конкретного персонифицированного бога. Одной из характерных черт этого процесса можно считать то, что в качестве претендентов на позицию верховного бога выступало сразу несколько божественных персонажей. С этой точки зрения чрезвычайно показателен материал упанишад, в которых наряду с постоянным утверждением Атмана-Брахмана единой духовной сущностью мира, неопределимой и неопикуемой, ведется поиск божественных персонажей, способных стать чувственио постигаемым ее воплощением. В отрывке из «Майтри-упанишад» вместе с чередой богов в связи с этим упоминаются и некоторые другие, существенные для бытия мира объекты:

Ты — Брахман, и ты, поистине — Вишну, ты —
Рудра, ты — Праджапати,
Ты — Агни, Варуна, Ваю, ты — Индра, Ты — луна,
Ты — пища, ты — Яма, ты — земля, ты — все, ты также — негибнущий

(Упанишады. 1967. С. 141. Здесь и далее перевод А. Сыркина)

В другом месте говорится так: «Ибо, поистине, этот Атман — владыка, благодетель, существующий, Рудра, Праджапати, всеобщий творец, Хираньягарбха, истина, жизнь, «гусь», правитель, неуничтожимый, Вишну, Нараяна, луч, Савитар, творец, вседержитель, всеобщий царь, Индра, луна» (*Упанишады. 1967. С. 145*).

Предлагаемые в этих отрывках списки эпитетов и имен Атмана свидетельствуют о стремлении представить его обладающим определенными атрибутами и в определенном обличье, иначе говоря, в виде бога-персоны. Однако автор упанишады еще не знает, на какой фигуре остановить свое внимание и занимается перебором возможностей. Обращает на себя внимание наличие в этих списках фигуры Нараяны, могучего аборигенного божества, культ которого был распространен в низовых слоях индийского общества, начиная с эпохи Ригведы. Впоследствии Нараяна сливается с образом Вишну, но в упанишадах, как видно из приведенных отрывков, эти два имени все еще упоминаются раздельно. Что касается Вишну, то он упоминается в упанишадах неоднократно (чаще всего, в составе подобных списков), но его образ и функции сколько-нибудь конкретно в них не обрисованы.

В отличие от него Рудра-Шива, который также понимается как верховный бог, представлен в упанишадах с рядом мифологических и иконографических подробностей:

4. [Тот], кто повелитель и творец богов, всеобщий владыка, Рудра, великий мудрец, Породивший вначале золотой зародыш,— да наделит он нас [способностью] ясного постижения!
5. Твой благодетельный образ, Рудра, не ужасен, не являет зла,— Воззри на нас этим несущим покой образом, обитатель гор!
6. Стрелу, которую [ты], обитатель гор, держишь в руке, чтобы метнуть [ее],— Сделай ее благодетельной, хранитель гор, не причиняй вреда человеку и животному!

(*Шветашватара-упанишада, III, 4—6 Упанишады. 1967. С. 120*).

Чрезвычайно характерно рассуждение в «Кайвалья-упанишаде». В попытке передать сущность Атмана, автор опять-таки (как это было в «Майтри-упанишаде») прибегает к перечислению имен богов.

Он — Брахман, он — Шива, он — Индра, он непреходящий высший владыка;
Он же — Вишну, он жизненное дыхание, он — время, он — огонь, он — луна;

(*Кайвалья-упанишада, 8 Упанишады. 1967. С. 230—231*)

Этот отрывок примечателен тем, что список богов, соединяемых с идеей высшего духовного начала сокращается (по сравнению со списком из «Майтри-упанишады», приведенном выше). Речь идет о четырех богах, причем набор имен весьма характерен и явно не случаен, ибо он повторяется в «Маханараяна-упанишаде». «Это Брахман, это Хари

(эпитет Вишну.— А. Д.), это Индра, это негибнущий, вечный владыка» (Упанишады. 1967. С. 211). Присутствие здесь Индры, видимо, объясняется все еще ощутимой значимостью его фигуры — его ролью царя богов, космогоническим характером его подвига, благодаря чему он сохраняет свое место на авансцене индийской мифологии в течение длительного периода, дольше, чем это удалось многим другим ведийским богам. Но в целом значение фигуры Индры в индуизме невелико, и его основной ролью в нем оказывается роль бога дождя и плодородия.

Возникшая в упанишадах группа из четырех основных богов в традиции не закрепляется. Те же упанишады демонстрируют явное предпочтение принципу троичности, что находит подтверждение, например, в «Шветашватаре», где с этим принципом вполне определенно связывается высшее духовное начало:

7. Это воспето как высший Брахман, в нем — триада, [он] — твердо основанный и нетленный,

8 ...И [еще есть] бесконечный Атман, принимающий все образы, недеятельный. Когда [человек] находит триаду, это Брахман.

(Упанишады. 1967. С. 116)

Постепенно складывается идея Тримурти — индуистской триады главных богов — Брахмы, Вишну, Шивы. В этой триаде каждый бог исполняет присущую ему функцию в космогоническом процессе. Брахма считается творцом мира, Вишну — его охранителем, а Шива разрушает мир в конце каждого космического временного цикла. Все вместе боги образуют некое единство и порой в иконографии изображаются соединенными вместе, но фактически каждый из них самостоятелен и является центром определенного культа. Впрочем, культовое значение Брахмы совершенно незначительно. Во всей Индии существует всего два посвященных ему храма. А вот Вишну и Шива пользуются огромной популярностью и образуют в индуизме два наиболее мощных его ответвления, получивших названия вишнуизм и шиваизм. В каждом из них главный бог, сохраняя свою специфику и присущие ему функции, выступает как верховный правитель мира, воплощение космического абсолюта Брахмана-Атмана.

Вишнуизм

Вишнуизм — одно из двух главных (наряду с шиваизмом) направлений индуизма, в основе которого лежит культ Вишну и связанных с ним богов (прежде всего, Кришны и Рамы).

Фигура Вишну входит в состав ведийского пантеона, занимая в нем внешне незначительное место. Однако, будучи соратником Индры,

Вишну играет важную роль в его борьбе против Вритры. Он делает знаменитые «три шага», смысл которых истолковывался по-разному, но наиболее существенна космогоническая интерпретация: ими достигается своего рода синтез только что возникшего космоса, укрепляются его структура и целостность. Характерно, что специфической функцией Вишну как члена индуистской триады является именно охрана мира, поддержание в нем порядка и справедливости. Но чтобы занять свое место в этой триаде и стать верховным богом, почти бесплотному ведийскому Вишну пришлось пройти долгий и сложный путь развития, в течение которого происходило насыщение его образа разнородным мифологическим и культовым материалом. Важнейшей промежуточной фигурой на этом пути был Нараяна, аборигенный по происхождению бог, культ которого включал в себя множество архаических элементов, в том числе человеческие жертвоприношения, а также аскезу и йогу. Во время одного из жертвоприношений Нараяна вбирает в себя весь мир и обретает качество вездесущности. В процессе взаимодействия брахманизма с местными религиями именно он стал выдвигаться на роль верховного бога. В «Шатапатха-брахмане» и «Маханараяна-упанишаде» он отождествляется с Праджапати и Пурушей и признается высшей сущностью Брахмана, Атманом, всеобщим богом. Важный эпитет, которым наделяется Нараяна,— Бхагават или Бхагаван («Обладающий долей», «Наделяющий долей»), давший название течению бхагаватизма (которое можно рассматривать как стадию формирования вишнуизма), закрепившему поклонение высшему космическому началу в форме личного бога, способного одарить адепта благами или определенной судьбой.

Другой фигурой, сыгравшей существенную роль в процессе формирования культа Вишну, был Васудэва, один из пяти братьев, обожествленных героев кшатрийского клана вришниева. Оттеснив в процессе эволюции культа своих братьев и сестру, он стал верховным богом вришниева и получил эпитеты Бхагават и Кришна («Черный»). Один из братьев — Баларама, сохранивший тесную связь с Васудэвой, понимался как воплощение Санкаршаны, аборигенного божества плодородия, связанного с культами воды и змей. Он ассоциировался с Нараяной, но в дальнейшем воплотился в образе Шеши, или Ананты, мирового змея, образовавшего ложе для Вишну посреди мирового океана. Роль Кришны-Васудэвы как всемогущего бога особенно отчетливо проявляется в «Бхагавадгите», важнейшем тексте индуизма, входящем в состав эпической поэмы «Махабхарата». Он представляет собой монолог Кришны, обращенный к герою Арджуне. В нем он многократно именует себя сущностью бытия, Атманом. Он изображается вбирающим в себя весь мир, подобно Нараяне (хотя в тексте так не назван). Лишь вскользь упо-

минается имя Вишну, хотя, с точки зрения вишнуизма, Кришна — его воплощение. В целом процесс взаимоотождествления Васудэвы-Кришны, Нараяны и Вишну был долгим, многоступенчатым и во многом для нас неясным. Окончательное слияние этих культов произошло, видимо, лишь во 2-й половине 1 тыс. н. э., что нашло отражение в пуранах, индуистских текстах, содержащих мифологическую историю мира, генеалогию богов, рассказы об их деяниях и многое другое (напр. «Вишну-пурана», «Бхагавата-пурана»). Имя Нараяна стало одним из многочисленных имен Вишну.

В эпосе и пуранах Вишну наделен многочисленными достоинствами. Он изображается красивым юношей с лотосоподобными глазами, с темным, с отливом в синеву телом. На груди у него крупный сапфир Каустубха, на голове диадема. Цвет одежд желтый. Обычно у него четыре руки, в которых он держит палицу, диск (*чакру*), раковину и лотос. Характерная поза Вишну — возлежание на кольцах змея, плавающего в мировом океане. Когда Вишну спит, вселенная пребывает в нем; когда просыпается, из его пупка вырастает лотос, в венчике которого сидит Брахма, образ, подчеркивающий верховный статус Вишну, порождающего самого бога-творца. Ездовым животным (*ваханой*) Вишну является мифический орел Гаруда.

В мифологию Вишну включено представление об *аватарах*, периодических его появлениях в мире в том или ином облике с целью защиты богов и людей от опасности или зла (в частности, от демонов-асуров). Такие воплощения многочисленны, но основными признаются десять: Матсья (рыба), Курма (черепаха), Вараха (вепрь), Нарасимха (человеко-лев), Вамана (карлик), Парашурама (Рама с топором), Рама (царевич, герой «Рамаяны»), Кришна, Будда, Калкин (будущее воплощение в виде всадника с мечом). Неотъемлемую часть культа Вишну образует почитание его супруги Лакшми. Ее образ также восходит ко многим истокам, один из которых — ведийская богиня счастья и благополучия Шри. Связан он и с аборигенными верованиями, в частности, с культами плодородия и животных (в том числе слона и коровы). В индуизме Лакшми почитается и самостоятельно (как богиня удачи и процветания), и вместе с Вишну (как любящая его супруга).

Со II в. н. э. начинается интенсивное развитие вишнуизма. Большую поддержку оказали ему цари династии Гуптов (IV—V вв.), считавшие себя воплощениями Вишну. На юге Индии рост влияния вишнуизма связан с деятельностью *альваров*, поэтов, проповедовавших путь личного служения богу, эмоционального его почитания — бхакти. Корпус поэтических текстов, созданных ими с VI по XI вв., составил основу философской традиции, в лоне которой вырос выдающийся философ Рамануджа. В этот же период повсеместно начали строиться крупные

вишнуитские храмы. Приходящие в них адепты почитают бога *нуджей*: пением гимнов, произнесением «тысячи имен» Вишну. Универсальная мантра вишнуитов, приносящая благо и процветание, — *Ом намо нара-яна* («Ом, слава Нараяне»). Дающими удачу считаются и знаки *чакры* и *раковины*, которые вишнуиты наносят на тело (часто в виде татуировок). Священным налобным знаком вишнуитов является белая «ижица» с красной вертикальной черточкой внутри.

Бурный рост вишнуизма в Средние века в немалой степени связан с исключительной популярностью образов Рамы и Кришны. Культ последнего стал мощным всеиндийским течением, чему способствовало распространение идей бхакти, любви к богу, безраздельной преданности ему.

Кришнаизм

Кришнаизм — ветвь вишнуизма, которая, не порывая с ним связи, приобрела самостоятельное религиозное значение. В основе кришнаизма лежит культ Кришны, который является аватарой Вишну. Этот образ имеет древние истоки и складывался в течение длительного времени. Имя Кришна («Черный») встречается в «Ригведе» и в «Чхандогья-упанишаде», но образ Кришны, ставшего богом, впервые встречается в «Махабхарате». Кришна здесь царь пастушеского племени ядавов, сын Дэваки и Васудэвы, друг и наставник Пандавов. Вместе с тем он вполне определенно называется воплощением Вишну, а в «Бхагавадгите» выступает как высший бог, олицетворение Атмана. В этом тексте содержится вложенная в уста Кришны первая развернутая проповедь бхакти, безраздельной любви к личному богу, то есть к самому Кришне.

Рождение Кришны от царя кшатрийского клана вришниева Васудэвы — относительно поздний момент развития его мифологии. На более раннем этапе Васудэва отождествлялся с Кришной, а еще ранее почитался как верховный бог вришниева и в этом качестве именовался Бхагаватом и Нараяной. Его культ вырос из культа пяти братьев-героев, одним из которых был Васудэва. Среди братьев примечательна фигура Баладэвы (Баларама), ставшего впоследствии братом Кришны. Он был воплощением древнего божества плодородия со змеиной сущностью — Санкаршаны. Другая линия развития кришнаизма, также восходящая к весьма архаическим культам, связана с самим Кришной. Его чернота (точнее, темно-синяя или темно-зеленая окраска тела) указывает на аборигенные истоки культа и, возможно, на демоническую природу бога, которая в развитом кришнаизме преодолевается, но все же порой проступает в деталях (например, в родстве Кришны с асурой Кан-

сой). В древности Кришна почитался среди пастушеских племен как *якша* (полудемоническое существо) — дух гор, камней, растений. Довольно отчетливы и календарные ассоциации его образа, выявляемые в его связи с «темным» сезоном дождей. Наконец, исключительно важны в кришнаизме темы бога-младенца и бога-юноши, восходящие к древним неарийским, в частности, дравидским культам. Эти темы, однако, формируются в кришнаитском мифе довольно поздно, в вишнуитских пуранах, созданных после «Махабхараты».

Различные эпизоды жизни Кришны, имея разное происхождение, в конце концов собираются вместе, образуя его жизнеописание, имеющее значение кришнаитского мифологического канона. В полном виде оно содержится в 10-й главе «Бхагавата-пураны» (IX—X вв. н. э.), которая, наряду с «Бхагавадгитой», считается основным священным текстом кришнаизма.

История Кришны начинается с того, что царю племени ядавов Кансе в Матхуре была предсказана гибель от восьмого сына его двоюродной сестры Дэваки. Он убивает шестерых ее детей, но следующих, Балараму и Кришну, удается спасти. Васудэва, отец Кришны, тайком переправляет их в Гокуль, пастушеское селение в Брадже, где они становятся приемными детьми местного царя Нанды и его жены Яшоды. С младенческих лет Кришна проявляет чудесную силу и постоянно спасает пастухов от различных бед, в том числе от демонов. Повседневная жизнь Кришны наполнена шалостями и развлечениями, а когда он повзрослел, любовными забавами с пастушками (*гопи*). Он играет для них на флейте, танцует, водит хороводы. Одна из пастушек, получившая в процессе развития мифа имя Радха, особенно любима им, но женой его становится Рукмини, дочь царя Видарбхи. Происходит это уже после того, как Кришна побеждает Кансу и садится на трон в Матхуре. В дальнейшем он обосновывается в Двараке, новой столице племени ядавов, и принимает участие в событиях, описанных в «Махабхарате». После победы Пандавов в царстве ядавов начинаются распри, и оно погибает. Самого Кришну случайно убивает охотник, приняв его за оленя.

Мифы, связанные с детством и юношеством Кришны, исключительно популярны в Индии. Они наилучшим образом соотносятся с течением бхакти и представляют адептам хорошую возможность проявления любви к богу. Идентифицируя себя с другими героями мифа, они любят Кришну как шаловливого мальчишку, сына, брата, друга и, наконец, любовника. Взаимоотношения Кришны и Радхи составляют одну из самых распространенных тем поэзии, музыки, живописи, скульптуры. На основе эпизода игр Кришны с пастушками развивается *кришналила* (или *раслила*), мистериальная народная драма Северной Индии. Любов-

ная тема кришнаитского мифа находит и религиозно-философское толкование: тяга пастушек к Кришне символизирует влечение индивидуальной души к богу.

Поскольку проповедь любви к Кришне, содержащаяся в «Бхагавад-гите», носила умозрительный характер и была адресована ограниченному кругу адептов, статус массового религиозного течения кришнаизм обрел лишь когда идея бхакти воплотилась в популярные культовые формы: гимны, песни, танцы. В немалой степени этому способствовало творчество религиозных поэтов, таких, как тамильские *альвары*, Джая-дэва, Мира Баи, Сурдас, Чондидаш и др. Их стихи и песни до сих пор используются во время храмовых служб и праздников. В Средние века возникают многочисленные вишнуитские и кришнаитские общины, во главе которых стояли выдающиеся проповедники: Валлабхачарья (1478—1530), основатель общины «Пушти-марг», Чайтанья (1486—1533), с которым связано возникновение течения «Гаудия вишнуизм» и др. Чайтанья проповедовал экстатический характер почитания Кришны и единственным ритуалом считал массовые песнопения и танцевальные процессии. Деятельность Валлабхачарьи и Чайтаньи привели к бурному расцвету кришнаитского бхакти, к религиозному возрождению Баджа, Матхуры, Вриндавана — мест, где, согласно мифу, прошли детство и юность Кришны. Чайтанья одна из главных культовых фигур современных кришнантов, объединенных в «Международное общество сознания Кришны», основная деятельность которого проходит в странах Запада. Объединения этого общества имеются и в России.

Шиваизм

Шиваизм — одно из главных направлений индуизма, в основе которого лежит культ бога Шивы. В индуистской триаде Брахма — Вишну — Шива последний выполняет функции разрушителя мира в конце каждого космического цикла, но в шиваизме он почитается как верховный бог, объединяющий все основные, космические функции (творение, охрана, разрушение) и превосходящий всех других богов.

Культ Шивы содержит элементы, восходящие к доарийской древности: власть над животными, в частности, над змеями, поклонение *лингаму* (фаллосу), практика йоги. Ведийским прообразом Шивы является Рудра, бог грома и грозы, внушавший древним ариям непреодолимый ужас. Это был гневный, неистовый и капризный бог, насылавший на людей порчу, болезни и прочие несчастья. В поклонении ему доминировали мольбы о милости, просьбы о непричинении зла. Одним из его

эпитетов был Шива («Благосклонный»), употреблявшийся с целью его задабривания. Рудра — арийский бог, но его культ тесно переплелся с аборигенными верованиями, отчего его фигура выглядит в «Ригведе» отстраненной и одинокой. В целом Рудра мог пониматься древними ариями как воплощение дикой природы, ее стихийной разрушительной силы, враждебности и непредсказуемости.

Несмотря на страшный и странный облик Рудры, арии, видимо, чувствовали в нем силу, на которую можно было опереться и к которой можно было прибегнуть для защиты (недаром он считался не только насылающим болезни, но и их целителем). В период брахманизма начинается постепенное возвышение этого бога. В «Шатапахта-брахмане» он вместе с несколькими другими богами причисляется к *кшатре* (то есть к правителям), а в «Шветашватара-упанишаде» его называют не только повелителем и всеобщим владыкой, но и творцом богов, создателем Золотого зародыша вселенной. Тем не менее процесс выдвижения Рудры на первый план индуистского пантеона шел трудно, о чем свидетельствуют мифологические истории о его конфликтах с другими богами, в частности с Праджапати и Брахмой. Особенно красноречив миф о жертвоприношении Дакши (один из вариантов бога-творца). Шива, муж его дочери Умы, в отличие от всех других богов, не был приглашен на торжественный ритуал, из-за чего в ярости сокрушил жертву и отсек Дакше голову.

Образ и мифология Шивы в основных своих чертах формируются в эпосе, в первую очередь в «Махабхарате». В ней отчетливо проявляется такая важная для индуистского бога функция, как борьба его с демонами-асурами (чего не было у ведийского Рудры). Но связь Шивы с силами зла кое-где явно сохраняется. Вообще, многоликость и противоречивость — самые характерные черты его образа. Он бог-создатель, он же разрушитель; он благ и милостив и в то же время может появиться в образе Бхайравы («Ужасного»); он часто изображается в образе аскета или йога (он «Царь йоги», «Йогараджа»), но он же великий любовник, воплощение половой энергии (один из важных элементов его культа — поклонение лингаму). Более того, он Ардханари, наполовину мужчина, наполовину женщина. Подобный набор противоречивых черт свидетельствует прежде всего о том, что фигура Шивы исключительно сложна и представляет собой синтез многообразного мифологического и культового материала, происходящего из разных этнических источников. Вместе с тем на теологическом уровне объединение этих черт Шивой есть обожествление многоликости самого бытия и проявление через эту многоликость фундаментального единства. Основой этого единства в шиваизме, видимо, следует считать неумную энергию Шивы,

которая наглядно воплощается в образе Шивы-танцора (Натараджа). Его танец (в нескольких его разновидностях) это и творение мира, и поддержание его жизнедеятельности с помощью могучего ритма, и его гибель.

Шиваизм как культовая система складывается, вероятно, во II—I вв. до н. э. К этому времени относятся сведения о древних шиваитских сектах *пашупатов* (от Пашупати, «Повелитель скота» — один из эпитетов Шивы), которые, чтобы услужить Шиве, подражали повадкам животных, и *капаликов*, поклонявшихся Шиве-Бхайраве, носивших с собой череп (*капала*) и, возможно, практиковавших человеческие жертвоприношения. Вообще тяготение к необычным, порой страшным формам богопочитания, к изощренной культовой технике, тайным доктринам стало неотъемлемой частью многих сект и направлений внутри шиваизма.

Во II в. до н. э. появляются скульптурные изображения Шивы, завершается формирование его иконографического облика: развевающиеся волосы с полумесяцем, в которых течет река Ганга, тигровая шкура на бедрах, змеи и ожерелье из черепов на шее, третий (лобный) глаз, огонь которого испепелил бога любви Каму. В руках, число которых может доходить до десяти, топор, трезубец, маленький барабанчик и антилопа (символ его связи с животными). Один из важнейших атрибутов Шивы — лингам, ставший в шиваизме самым главным объектом поклонения. Некоторые секты (например, *лингаиты*) почитают лингам как единственный пластический символ Шивы. В храмах число каменных лингамов достигает иногда многих сотен. Сочетание лингама и *йони* (т. е. мужского и женского начал) — также типичная композиция в шиваитских святилищах. Характерной деталью шиваитского культа является белый пепел (*бхасман, вибхути*), который адепты шиваизма наносят на тело чаще всего в виде трех горизонтальных полос (на лоб, плечи, грудь). Аскеты и паломники покрывают им себя целиком, уподобляясь Шиве, тело которого покрыто пеплом с кремационных площадок. Пепел — символ гибели и разрушения, но он же есть знак жизни, так как содержит в концентрированном виде энергию огня. Энергией наполнены и мантры, священные речевые формулы, произносимые шиваитами при обращении к богу. Главная мантра шиваитов — *Ом намах шивая* («Ом, слава Шиве»).

Среди многочисленных образов Шивы один из наиболее привлекательных для приверженцев шиваизма — образ семьянина. Его жена, Парвати (Ума, Гаури) — дочь царя Гималаев. В развитии шиваизма она олицетворяет *шакти*, женскую ипостась энергии бога, ставшую объектом отдельного культа (шактизма). Его дети — Ганеша (с головой слона) и Сканда (юный предводитель войска богов). Шива нередко изобра-

жается в идиллическом единении со своим семейством на горе Кайласа. Обычно в семейном кругу присутствует еще один персонаж — бык Нандин, ездовое животное Шивы, скульптурное изображение которого непременно стоит перед входом в шиваитский храм. Примерно с середины I тыс. н. э. шиваизм получает мощный импульс в виде движения бхакти. С VI по XII вв. в Тамилнаде плеяда шиваитских поэтов (*наянаров*) создала комплекс религиозной поэзии на тамильском языке, получивший признание в качестве шиваитских Вед. В гимнах *наянаров* образ Шивы, сохраняя свои мифологические и иконографические черты, отраженные в эпосе и санскритских пуранах, значительно приближается к человеку, становится родным и близким. Поэты, в порыве религиозных чувств воспевая Шиву, взыскуют его ласки и милости, называют его отцом, а иногда и матерью.

Правящие династии Юга Индии охотно поддерживали расцвет шиваитского бхакти, что дало толчок строительству многочисленных храмов и шиваитских монастырей, расцвету шиваитской скульптуры. Индийский юг справедливо стал считаться «землей Шивы», но позиции шиваизма сильны и в других регионах Индии, только в каждом из них он имеет свои особенности, свои культовые формы, обряды и праздники, зависящие от местного религиозного субстрата, с которым шиваизм продолжает сохранять прочные связи.

Шактизм

Шактизм (от санскр. *шакти* — сила, энергия), течение в индуизме, в основе которого лежит почитание обожествленной женской энергии, которая понимается как ипостась энергии бога, как правило, Шивы. Шактизм можно определить и как культ Дэви (богини, проявляющей себя в разных обликах и под многочисленными именами: Дурга, Кали, Бхагавати, Чамунда, Мариямма и др.), который имеет неарийское происхождение и восходит к протоиндийскому культу богини-матери и к аборигенным культам, например, культу древней тамильской богини войны Коттравей — агрессивной, кровожадной, страшной, принимавшей кровавые жертвы, в том числе ритуальные самоубийства, или культу Махисасурамардини, богини, убивающей демона-буйвола (мотив, отмеченный на печатях из Мохенджо-Даро и Хараппы).

Демоноборчество — одна из главных функций Богини в индуизме, хотя сама она описывается как типичная демоница: чернокожая, с клыками и красными от крови языком и губами, с ожерельями из отрубленных голов и рук. Это противоречие можно объяснить компромиссом

между аборигенными верованиями и ведийско-брахманической традицией, которая привлекла на свою сторону Богиню для борьбы с асурами. В VIII в. н. э. включение Богини в индуистский пантеон закрепляется в «Дэвимахатмья» («Величание Богини»), первом санскритском тексте, описывающем ее происхождение, историю и подвиги. К этому времени она под именами Кали («Черная») и Дурга («Удаленная») рассматривается как супруга Шивы, а благодатный и мирный ее аспекты выражены в образах Умы, Парвати, Гаури. В русле формирующегося шактизма, отдающего предпочтение женской энергии как высшему божественному принципу, развивается идея превосходства шакти над энергией Шивы или любого другого бога, что приводит к возникновению образа Махадэви («Великой богини»), которая, с одной стороны, может быть одним из аспектов любой конкретной богини, а с другой, представляет собой символ творческой энергии космоса. Она понимается как мать мира, сущность бытия, единственная причина вселенной, создательница Брахмы, Вишну, Шивы, которые выполняют свои обязанности по ее воле. По сути дела, ее можно рассматривать как аналог высшей реальности, то есть, Брахмана. Такое метафизическое осмысление шакти, однако, для индуизма в целом и в особенности для его культовой сферы нехарактерно. Гораздо чаще он настаивает на плодотворности мужского и женского начал, что находит оригинальное пластическое выражение в образе Ардханары, Шивы, одна половина тела которого мужская, другая женская. На более абстрактном уровне эта идея воплощена в лингаме-йони, парном схематическом изображении мужского и женского половых органов. В шактизме Богиня, олицетворяющая *шакти*, взаимодействует главным образом с Шивой. Но их отношения далеки от полной гармонии, и многочисленные мифологические истории свидетельствуют об их ссорах и соперничестве, в которых победа далеко не всегда остается за Шивой. Показателен в этом отношении иконографический образ Кали, стоящей или танцующей на теле Шивы, который неподвижно лежит на земле. Этот образ толкуется таким образом, что Шива без *шакти* пассивен, лишен творческого начала, но и шакти нуждается в Шиве, так как он дает ей опору (однако такая трактовка не всегда достаточна, так как в некоторых вариантах этого сюжета неистовая богиня умерщвляет супруга, оставаясь в одиночестве).

Характерной для шактизма является идея о том, что Шива в качестве высшей реальности, Абсолюта, проявляет себя лишь через *шакти*, которая в этом случае интерпретируется как *майя*, творческая сила Шивы. Соответственно через *шакти* он может быть познан и достигнут, для чего нужно овладеть ею, суметь подчинить ее адепту. Эта идея, возникшая в древней шиваитской секте *паиупатов*, была усвоена шак-

тизмом и в рамках поисков различных методов овладения шакти способствовала развитию тантризма, учения и практики, имеющих в основном аборигенные, неведийские корни. В ритуалах тантризма используют приемы йоги и производятся действия, часто противоречащие нормальному индуизму (употребление мяса, алкоголя, необычные сексуальные акты).

Выразительным примером шактистского культа можно считать поклонение богине Кали, она же Махакали (Великая Кали), Адья Кали (Изначальная Кали), особенно распространенное в Бенгалии. Ее облик типичен для устрашающей, агрессивной и кровожадной Богини. Часто она изображается нагой, со скелетообразным телом черного цвета. Она принимает кровавые жертвы (которые в настоящее время нередко заменяются приношением ей ярко-красных цветов) и является воплощением смерти, опасности, нечистоты. Тем не менее адепты Кали называют ее матерью, испытывают к ней чувство пылкой любви, направляют к ней все свои помыслы. Парадокс любви к Кали объясняется не только верой адептов в то, что могучая богиня, сокрушительница демонов в состоянии надежно защитить их, своих детей. Для их психологии важно и то, что любовь к страшному, непривлекательному существу всегда воспринимается как чистая, бескорыстная эмоция. В период борьбы за независимость индийское общество наделило образ матери-Индии чертами богини Кали, и шактизм стал своеобразной религией патриотизма.

Индуистский храм

Первые индуистские храмы появились в конце I тыс. до н. э. При их создании строители использовали план построения ведийского огненного алтаря, формы буддийских культовых сооружений, в том числе, *вихары*, обители буддийских монахов, а также элементы архитектуры жилого дома. Некоторые из дошедших до нас ранних храмов (VII—VIII вв. н. э.) высечены из скальных монолитов (Эллора, Махабалипурам), но основными строительными материалами стали каменные блоки и кирпичи.

Строительство храма начинается с составления наземного плана-диаграммы, *мандалы*, которая схематически воспроизводит структуру космоса и символически соотносится с космическим первочеловеком, Пурушей, жертвоприношение которого знаменует начало космического бытия. Процесс создания храма в конечном счете, как и сам храм, символизирует зарождение мира в одной точке (изначальная точка плана, символ космического зародыша) и его развертывание в полномасштабную, изобилующую различными формами конструкцию. Храм, та-

ким образом, воплощает собой всю полноту космического бытия и понимается как центр мира, или космическая ось. В соответствии с этим выделяются три основных конструктивных элемента индуистского храма: цоколь, — аналог ведийского места жертвоприношений; святилище (*гарбагриха*) — помещение, где расположен образ бога; надстройка — купол или башня, олицетворяющая космическую ось. Элементарной моделью индуистского храма является кубическое строение с одним входом, внутри которого находится *гарбагриха* (букв. дом зародыша, матка), помещение, закрытое с трех сторон и недоступное для дневного света. Она понимается как чрево, порождающее вселенную и как место, через которое проходит мировая ось. В этом святилище помещен образ бога — его антропоморфное или символическое изображение.

Дальнейшее развитие формы храма происходит по двум направлениям: по вертикали — как увеличение высоты башни над святилищем, чем подчеркивается идея космической оси; по горизонтали — за счет создания галереи павильонов-*мандап*, которые оформляют путь адепта к святилищу как своего рода паломничество. Вступая на территорию храма, адепт настраивается на восприятие святыни и движется к ней, все более погружаясь в особую атмосферу внутренних помещений храма. Дойдя до *гарбагрихи*, он достигает главной цели посещения храма — получает так называемый *даршан*, то есть, возможность лицезреть бога и поклониться ему.

Башня над святилищем (*шиккхара* или *вимана*), устремленная к небу, зримо воплощает представление о храме как о горе; аналоге мифических гор (Меру, Кайласа), на которых живут боги, полубоги, мифические персонажи, индуистские подвижники. По сути же дела индуистский храм в целом представляет совокупность небесного и земного миров, многообразие которых отражено в богатом декоре внешних стен храма — в растительном и животном орнаментах, многочисленных скульптурных фигурах и композициях. Ассоциация храма с горой распространяется и на *гарбагриху*, которая в этом случае понимается как пещера, символизирующая нечто недоступное, сокровенное, тайное.

Термин *вимана*, применяемый к храмовой башне или самому храму, связывает храм с представлением о летающей колеснице богов (*вимана*), которое в некоторых случаях находит прямое воплощение в архитектуре (изображение колес на цоколе, как в храме Сурьи, бога Солнца, в Конараке). Но чаще всего оно реализуется во время храмовых праздников, когда изображение бога выносится из основного храма и помещается в подвижный храм, то есть, ставится на колесницу, которую тянут за канаты сотни адептов.

В Средние века в дополнение к основному храму строятся (как внутри него, так и снаружи) храмы других богов, как правило, тесно связанных мифологически с главным богом. Так, например, храм Шивы обычно включает храмы, посвященные его жене Парвати (в той или иной ипостаси), сыновьям — Ганеше и Сканде, шиваитским святым, девяти планетам и т. д. Кроме того, на территории храма строятся дополнительные павильоны-*мандапы* — для приношений, для храмовых танцев, для свадеб, для еды и прочие. Вкупе с другими строениями они образуют целые храмовые комплексы, достигающие значительных размеров (в особенности на юге Индии). Ярким примером такого комплекса может служить храм Вишну в Шрирангаме — по сути дела целый храмовый город, расположенный внутри нескольких концентрических прямоугольников из непроницаемых стен, над которыми возвышаются громадные надвратные башни — *гопурамы*.

Храмовая архитектура в каждом регионе имеет свои особенности, свой стиль, но основная символика храмового строения и принципы его функционирования остаются едиными. Равным образом, история каждого храма содержит множество местных легенд и мифов, но они встроены в общеиндуистскую историю творения и развития вселенной.

В повседневной жизни подавляющего большинства индийцев фигурируют либо аватары, проявления, манифестации Шивы, или Вишну, причем под местными названиями и в весьма свободной иконографической форме, либо второстепенные божества из их окружения, действующие лица богатейшего мифологизированного эпоса Индии. В индийской семье часто поклоняются Матерям, осознаваемым как проявления богини Кали, Ганеше — слоноголовому сыну Шивы, дарителю удачи и достатка, Хануману — обезьяне-герою, помощнику Рамы в борьбе с демоном Раваной, лингаму Шивы, змеям-нагам — подземным божествам и повелителям вод из свиты Вишну-Нараяны, свирепой ипостаси Шивы Бхайраве, карающему за проступки. Огромное значение имеют паломничества к наиболее почитаемым храмам и к водам священных рек.

Большая часть ритуальных событий происходит в семье. Прежде всего это обряды жизненного цикла, которыми отмечают все значимые рубежи жизни человека: рождение, взросление, свадьбу, смерть. Как правило, в них участвуют не только члены большой индийской семьи, но и сокастники, проживающие неподалеку. Жрецу помогают, а часто и заменяют его, старшие члены семьи, рода, касты. Обязательны для индийца регулярные поминовения предков, религиозный долг перед которыми включает и порождение мужского потомства для продолжения в поколениях этого обряда.

Реформация индуизма. Индуизм в политической жизни современной Индии

Одну из наиболее серьезных трансформаций индуизм претерпел в XIX—XX вв. В этот период не раз доказывавшая прежде свою уникальную гибкость и способность противостоять любым попыткам ассимиляции религия получила сильный стимул к развитию. Толчком послужило распространение культуры и религии британских завоевателей, начавшееся в стране под их влиянием быстрое развитие буржуазных отношений. В таких условиях и были предприняты первые попытки реформации индуизма.

Предтечей реформации в Индии по праву считается выдающийся бенгальский мыслитель Рам Мохан Рой (1772—1833). Обладавший широким кругозором и эрудицией, изучивший ряд языков (в том числе английский, арабский, древнееврейский, латинский, санскрит), бенгальский аристократ Рам Мохан Рой стал основателем первых в Индии национальных газет и светских школ — колледжей, а также создал в 1828 г. религиозное общество «Брахмо самадж» — «Общество Брахмы», единого Бога, которому должны были поклоняться не только индуисты, но и мусульмане, и христиане.

В деятельности общества, как и в воззрениях Роя, проявилась важная особенность всего процесса модернизации индуизма: в Индии зачастую трудно, а то и вовсе невозможно разделить религиозную реформу и просветительство. И именно в работах Рам Мохан Роя наиболее отчетливо прослеживаются просветительские тенденции в критике религиозных традиций, представления о разуме, здравом смысле как важнейшем критерии подхода к обычаям и вероучительным положениям.

Значительный след в реформации индуизма оставило созданное в 1875 г. Даянандой Сарасвати (1824—1883) религиозное общество «Арья самадж». Близкое к «Обществу Брахмы» по реформаторскому духу, по монотеистическому толкованию Вед и стремлению избавиться от идолопоклонства, кастовой системы, неравноправия женщин и других наиболее одиозных установлений традиционного индуизма, «Арья самадж», однако, отказалось от сближения с другими религиями, провозгласив лозунг «Назад, к Ведам!». Обращение к древней индийской традиции стало одним из важнейших слагаемых широкой популярности Общества (оно объединяло до 1,5 млн. индуистов, в то время как численность «Брахмо самадж» не превышала 10 тыс. человек). Важно отметить, что индийское реформаторское движение, в це-

лом бывшее скорее брожением интеллигенции города, не привлекло крестьянских масс, как в Европе, и с течением времени движение реформации «навстречу массам» все более опиралось на индуистскую традицию, на постепенное восстановление наиболее важных черт индуизма. Возвращаются положения ортодоксального индуизма, такие, как политеизм, хотя и в переосмысленном виде. Приспосабливаясь к новым общественным требованиям, индуизм, тем не менее, по-прежнему существует в массовом религиозном сознании в устоявшихся, привычных формах.

Наиболее успешную попытку примирения реформаторских и ортодоксальных взглядов предпринял жрец калькуттского храма Кали Рамакришна Парамахамса (1836—1886), учивший, что каждый определенный круг решения религиозных проблем и соответствующие формы культа составляют одну из стадий познания единого Бога. После смерти Рамакришны его последователями была создана всеиндийская неоиндуистская организация, получившая название «Миссия Рамакришны». Возглавивший миссию ближайший ученик Рамакришны Свами Вивекананда (1863—1902) сделал следующий шаг в создании учения, цель которого — охватить не только все религиозные и морально-этические учения, но и вообще все духовное начало в мире. Развивая мысль Рамакришны об истинности и непротиворечивости всех религий, Вивекананда приступил к реальному воплощению идеи духовного мессианства Индии. Утверждая, что все дороги ведут к истине через моральное отношение, Вивекананда в своих действиях в первую очередь руководствовался постулатом: «Европа должна узнать от Индии, как покорять природу внутреннюю. Мы преуспели в развитии одной фазы человечества, они — другой. Соединение обеих — вот что необходимо». Миссия Рамакришны, основанная им в 1897 г. как всемирная организация, распространяет сегодня идеи неоведантизма по всей Индии и в десятках стран мира.

Активное включение индуизма в политическую жизнь страны началось в XIX в. в общем контексте борьбы индийского народа против колонизаторов и протекало параллельно с процессом трансформации этой религии, вызванным коренными структурными изменениями в жизни индийского общества, и прежде всего становлением и развитием капиталистических отношений.

В политике Индии конца XX в. «индуистский фактор» преломлялся прежде всего сквозь призму индуистского коммунализма, включающего апеллирование к традиции, использование идей, понятий и ценностей индуизма для достижения политических целей, отождествление религиозной и этнической общности (индиец-индуист, индус). В первой поло-

вине 1990-х годов крайне обострилось историческое противостояние индуистской и мусульманской общин, охватывающих соответственно около 83 и 11 % населения страны. Взаимоотношения индуистской общины с конфессиональными меньшинствами (сикхами, христианами и пр.) не носят столь напряженного характера, но внимание коммуналистов неизменно приковано к электоральному поведению представителей этих религий.

Еще до независимости в Индии возникли две крупные коммуналистские организации — «Хинду Махасабха» (практически прекратившая свое существование после 1947 г.) и «Раштрия Сваямсевак Сангх» (РСС), объединяющая десятки тысяч индусов и выполняющая роль главного центра и поставщика кадров индусских коммуналистов. Будучи запрещенной организацией, РСС теснейшим образом связана с рядом партий, открыто участвующих в политической борьбе. С начала 1980-х годов выразителем политических устремлений РСС стала «Бхартия Джаната Парти», быстро набравшая силу и популярность, добившаяся феноменального успеха на выборах в парламент страны в 1991 г. и сохраняющая достаточно сильные позиции по сей день. Особенностью последних двух десятилетий стала резкая конфессионализация общественно-политического сознания подавляющей части населения, о чем говорит в том числе и стремительный рост численности различного рода коммуналистских организаций и группировок. В стране насчитывается более 500 индуистских коммуналистских объединений, в деятельности которых принимает активное участие несколько миллионов человек.

ДЖАЙНИЗМ

Возникновение джайнизма

Основателем джайнизма считается кшатрий Вардхамана, живший в VI в. до н. э. на территории современного индийского штата Бихар. До тридцати лет он вел жизнь мирянина: женился, имел дочь, но затем, раздав все свое имущество, ушел из мира и многие годы странствовал. Через 12 лет подвижник и аскет достиг «высшего знания» и стал Джиной — «победителем» (титул, присваиваемый наиболее почитаемым религиозным учителям). Еще три десятка лет Джина, он же Махавира («великий герой»), в странствиях проповедовал новую веру, обратил в нее множество учеников, и наконец, достиг «конечного освобождения», нирваны. Последователи учения Махавиры верят, что он был двадцать четвертым тиртханкаром («создателем пути, переправы»), продолжателем и толкователем своих легендарных предшественников, первый из которых — царь Ришабха — жил еще в те времена, когда люди не умели считать, писать, готовить пищу. Именно Ришабха, научив их этому и многому другому, заложил также основы будущей религии.

Такие претензии на исключительную древность джайнизма не находят фактического подтверждения. Истоки учения, реформатором которого выступил Вардхамана, относятся исследователями к VIII в. до н. э., предполагаемому времени жизни 23-го «создателя пути» Паршванатхи. Религиозная джайнская литература датируется более поздним периодом, чем время жизни вероучителей. И первые надежные свидетельства о джайнах (надписи царя Ашоки), и первый вариант писаного канона появились в III в. до н. э. Сама же религиозно-философская система джайнизма сложилась в середине I тыс. до н. э. В этот период «брожения умов» в Индии появилось множество неортодоксальных течений и школ, отрицавших авторитет Вед и ведические ритуально-социальные нормы. На базе возникшего комплекса идей, радикально реформировавших религиозно-философское содержание ведийско-брахманистской традиции, и складывалась религиозная система джайнизма.

Вместе с тем обрядовая сторона прежней религии, традиционные ритуалы были во многом восприняты новым учением.

Важнейшие тексты джайнского канона, включающего 45 сочинений, приписываются самому Махавире. Однако при попытке создания на основе текстов, изустно передававшихся после его смерти в нескольких поколениях, варианта писаного канона произошел раскол джайнской общины на два направления. На вседжайнском соборе в городе Паталипутре этот канон получил признание «шветамбаров» («одетых в белое»). Последователи другой ориентации — «дигамбары» («одетые пространством») — сохранили в своем учении элементы исходного джайнизма. Считая утерянным древний истинный канон Ришабхи, дигамбары составили собственные священные тексты (сравнительно поздние, написанные на санскрите и пракрите, сгруппированные в четыре веды) и отрицают ряд эпизодов и положений из канона шветамбаров. Расхождения различных школ затронули главным образом вопросы обрядности, условий жизни верующих и общины в целом, в то время как по основным вопросам вероучения сохранялось согласие.

Вероучение, ритуалы, предписания

Стержнем вероучения джайнизма, принявшего общую для индийских религий концепцию кармы и конечного освобождения — нирваны, является самосовершенствование души. Преодолевая полученную как результат прежних жизней телесную оболочку, душа может, совершенствуясь, достичь всеведения, всесилia и вечного блаженства. Но достичь нирваны, прервать цепь перерождений может лишь аскет, а не мирянин, и потому в религиозных установлениях столь большое значение придается аскетической практике.

Джайны считают, что мир, населенный сонмами богов, не является божественным творением. Вечны и неуничтожимы вселенная и составляющие ее субстанции. В соответствии со всеобщим законом мироздания срединная часть вечного мира — эпицентр ритмических колебаний, вызываемых поворотами колеса времени. Но даже здесь смена периодов не предстает столь катастрофичной и губительной как в космологии индуизма или буддизма. Каждый из бесчисленных циклов, повторяя предыдущие, являет миру как в период совершенствования, так и в период упадка, по 63 выдающихся человека (24 тиртханкара, 12 чакравартинов, 9 триад героев).

Мифологическая и иконографическая традиция джайнизма, лишь указывая на тиртханкаров прошлого и будущего циклов, сосредоточива-

ется на деяниях и качествах божественных учителей цикла настоящего. Но и они, как и чакравартини («владыки мира»), и триады героев в большинстве своем оказываются иллюстрацией кармической предначертанности. В схематичности пересказа их судеб сквозь вариации звучит лейтмотив общности, повторения. По-настоящему индивидуализированный характер приобретают фрагменты, основанные на исторических реалиях (например, биографии последних двух тиртханкаров — Паршванатхи и Вардхаманы), либо на сюжетах индуистской мифологии (эпическая история восьмой триады — Рамы, Лакшмана, Раваны).

24 тиртханкара («создателя переправы»), единственные свободные от желаний, занимают центральное место в джайнской иерархии и являются идеалом самоотречения, аскетизма. Скульптурные изображения традиционно представляют их аскетами, стоящими в йогической позе медитации со свободно опущенными руками. Сохраняется общее сходство образов Джинны и Будды. Устойчивые особенности в изображениях тиртханкаров, такие, как символический знак на груди, сформировались в сравнительно поздние сроки, уже после эпохи Кушан. С гуптского периода они часто предстают в сопровождении персонажей индуистского пантеона — низших божеств, якшей и полубогов, гандхарвов. Согласно джайнской традиции, Индра назначает в услужение каждому тиртханкару якшу и якшини.

Появление этих и множества других индуистских богов на младших ролях в джайнском пантеоне вполне согласуется с ключевыми ценностями и представлениями джайнов. Ведь, несмотря на все достоинства и могущество, жизнь богов, пусть и чрезвычайно долгая, заканчивается кармическим перерождением. И здесь боги уступают даже людям: они неспособны освободиться от кармы, на пути к мокше (нирване) их ждут дальнейшие превращения.

Джайнизм не знает противопоставления материального и духовного. Душа присутствует в каждом растении, в любой вещи. Души — дживы — вечны и выступают в мирском круговороте в различных сочетаниях и формах. Различает их количество органов чувств: от одного (осязания) у низших до пяти (зрение, слух, осязание, вкус, обоняние) у высших животных. Людям и богам присуще также шестое, внутреннее чувство, залог разума. При этом всем дживам свойственно сознание. Главное же различие между ними в том, что все мирские дживы несут двойное бремя — материальности и иллюзорности бытия, и лишь немногие пребывают в состоянии сиддха (совершенства), либо мукта (освобождения).

Представления о всеобщей одушевленности природы определяют главенство в джайнской этике принципа ахимсы — ненанесения вреда

живым существам. С какой формой жизни ни столкнулся бы джайн, он должен воздержаться от умерщвления сам и удерживать других. Поэтому не только охота и рыболовство, но и земледелие, и скотоводство, связанные с гибелью живых существ,— профессии, запретные для джайнов-мирян. Наиболее ревностные из них пьют лишь процеженную воду, ходят с повязкой на рту и даже подметают перед собой дорогу, чтобы случайно не проглотить или не раздавить какое-нибудь насекомое. Джайны не только не употребляют в пищу мяса, но, стремясь не нанести лишнего вреда и растениям, не едят клубней, корней и плодов, содержащих много семян.

Как и большинство древнеиндийских религиозных учений, джайнизм видит основную свою задачу в разработке норм и предписаний, способных помочь человеку в достижении религиозного идеала, в поисках «пути освобождения». Путь этот Джина определил как следование «трем драгоценностям». Первая — «совершенное воззрение»: видение мира в соответствии с учением Махавиры, убежденность в его абсолютной истинности. Вторая — «совершенное знание»: познание учения о сущности души и мира. Идти к этой цели можно и должно всю жизнь, а для начала необходимо приобрести ограниченное знание с помощью наставника — гуру: познать самого себя, сущность своего «я», правильно понять свою цель (освобождение от кармы). Третья драгоценность — «совершенное поведение»: преодоление желаний и соблюдение религиозных правил. Этика джайнов жестко диктует повседневные нормы поведения. Все члены общины добровольно принимают на себя пять основных обетов: не причинять вреда живому, не красть, не прелюбодействовать, не стяжать, быть искренними и благочестивыми. К основным нередко добавлялись и иные добровольные обеты и ограничения.

Все джайны — и монахи, и миряне — члены одной общины. Поскольку освобождение от кармы считалось возможным лишь для монахов-аскетов, постольку и мирянам следовало в течение некоторого времени вести монашеский образ жизни. Формально монахом мог стать любой джайн, но попасть в этот особый, высший слой в среде джайнов, стать образцом для подражания мирян означало также полностью порвать с обычной жизнью. Питаясь милостыней, монахи чередовали паломничества с кратковременным проживанием в монастырях. Проходя после трех лет послушничества обряд посвящения и принимая новые строгие обеты, монах навсегда вступал на полный лишений путь аскета.

Характерно, что джайнизм не создал собственной бытовой обрядности, и джайны-миряне прибегали в ряде случаев к услугам брахманов.

Кастовое деление в джайнской общине играло гораздо меньшую роль, чем у индуистов. Однако значение кастовых институтов постепенно возрастало, что обеспечивало джайнизму сравнительную устойчивость в индусском обществе.

Зародившись в Бихаре, джайнизм нашел немало приверженцев на юге (преимущественно дигамбары) и на западе (шветамбары) Индии, однако составить конкуренцию буддизму и индуизму не смог. Потенциал распространения джайнизма был скован рядом внутренне присущих ему факторов. Так, успех в городах был отчасти оборотной стороной религиозных запретов на занятие сельским хозяйством, пренебрежения теми видами труда, которые чреватy угрозой живым существам. Мягкие в сравнении с суровой практикой джайнских аскетов требования к мирянам способствовали активности и единству членов общины. Но существование самих общин сохраняло весьма замкнутый характер. Помимо общих для Индии социально-экономических, кастовых и культурных причин отчужденности от окружающего мира способствовали такие устойчивые черты образа джайнской религиозной практики, как отшельничество и аскетизм, превосходящие привычные нормы индийской традиции. В особенности это проявлялось на юге, в регионе, где распространены секты более радикальных дигамбаров.

По преданию распространение джайнизма на юг Индии вплетается в череду важнейших событий становления канона. Учение Джинy наследовало шесть поколений прямых преемников, сохранявших в памяти и изустно передававших канонические тексты. В годы правления Чандрагупты Маурья ученик в шестом поколении Бхадрабаху, сопровождаемый множеством аскетов, отправился на юг Индии. По возвращении монахи обнаружили, что за время их отсутствия тексты, подзабытые и искаженные оставшимися, были сведены на вседжайнском соборе в канон «Сиддханта», а ряд этических и ритуальных правил общины стал выполняться с нарушениями. Так юг оказался оплотом чистоты первоначального учения. В различных южноиндийских государствах создавались джайнские храмы, действовали монастыри. К V в. в Южной Индии, в особенности среди тамилы, джайнизм завоевал преобладающие позиции. Но, несмотря на подъем отдельных центров и освоение новых территорий, в целом со второй половины первого тысячелетия новой эры положение джайнской общины начинает клониться к упадку. Важнейшими факторами взлетов и падений вероучения в течение столетий оставались, с одной стороны, отношения с государями, а с другой — меняющийся контекст широких религиозных движений.

Постоянная борьба различных религиозных течений за влияние на правителей — фактор в истории легко объяснимый: дарения земель, пожертвования, строительство храмов и монастырей за счет казны, поддержка авторитетом и силой власти, особенно в периоды этнорелигиозных конфликтов жизненно важны для судеб общины. Джайнам удавалось добиваться покровительства представителей династий Ганга, Кадамба, Сатаваханов, Раштракутов, Чалукьев, Паллавов... Они имели в этой борьбе ряд преимуществ и неоднократно с успехом ими пользовались. Предпосылкой успеха была сама социально-профессиональная структура джайнских общин. Часть джайнов (в большинстве своем горожан) традиционно занималась торговыми и финансовыми операциями, и из их числа имели возможность выдвинуться влиятельные приближенные, ссужавшие казну деньгами, включавшиеся в процессы сбора и распределения налогов. С другой стороны, община долго оставалась средоточием средневековой учености и культуры. Ведущую роль играли джайнские математики, астрономы, литераторы. Уникальны поиски в области философии, в теории познания, логике, метафизике. Влияние этих факторов было весьма значительно на верхних этажах социально-экономической и культурной иерархии, но все же не ими определялись на поворотах истории судьбы джайнизма.

Религия — важнейшая общественно-мировоззренческая, этнокультурная составляющая традиционных цивилизаций. Только в таком контексте и только на фоне трансформации индуизма различима суть главных событий джайнской истории. Вероучение джайнов складывалось в эпоху становления брахманизма. На этой фазе развития общиндийской религиозной традиции происходят как консолидация, так и разнообразные трансформации мифологических и философских представлений, сохраняющих преемственность с ведическим мировоззрением. Возраставшая ритуализация общественно-религиозной жизни служит средством связи местных верований и обычаев с усложняющейся картиной мира и со смутным, малопонятным языком и смыслом древних ведийских текстов. В этих условиях безразличие джайнизма к авторитету Вед первоначально вполне уравнивалось одной из этических установок общины — по возможности следовать обрядовым и бытовым традициям конкретной социальной среды. Неортодоксальные сектанты, видимо, не воспринимались как чужаки. В дальнейшем становление индуизма не только двигалось по пути религиозно-философских поисков, но и накрепко их увязывало в синкретическом единстве с традициями и нормами социальной организации, этики, права, культуры, быта. Потенциал преимуществ этой чрезвычайно гибкой и цепкой политеистической религии по-новому раскрылся с широким распространением течения

бхакти. Придав старому ядру религиозной традиции новый смысл и звучание, течение бхакти ярко высветило в учении о божественной сущности идеал понимания, прощения и милосердия, а в учении о душах верующих уделяло основное внимание поддержанию чувства поклонения, любви и преданности. На фоне ее демократизма джайнизм начинал заметно проигрывать, несмотря на всю свою близость к повседневности и укорененность в традиции. Там, где обновленный индуизм вместо отвлеченных надежд на освобождение от кармических перерождений предлагал ощутить божественную притягательность, окунуться в эмоционально-эстетические переживания, джайнизм со все более заметной суровостью настаивал, что лучшее почитание — следование слову учителей, слову, которое ведет к прозрению через познание собственной сути.

Джайнизм накладывает ограничения как на привнесение эмоционально-личностного начала в опыт и логику абстрактно-умозрительных построений, так и на демократизм отшельничества, внутренней и внешней аскезы. А уступки в принципах аскетической этики и отказ от претензий на реалистичность отражения бытия равнозначны для джайнизма потере лица, утрате идентичности. Видимо поэтому основные преобразования касались не существа вероучения, а организации жизни общины, а более поздние реформаторские движения (такие, как попытки воссоздания «первоначальной чистоты» веры под руководством Лонка в XV в., или Вандхья и Таранасвами в XVI в.) не шли ни в какое сравнение с реформацией, осуществляемой учением бхакти ни по глубине и размаху, ни по последствиям. Пока же, с VII—VIII вв., с возникновением на юге движения бхактов, джайнизм оказался объектом их критики как консервативное учение, пользующееся государственной поддержкой. Среди наиболее непримиримых бхактов были и почитаемые наравне со святыми создатели религиозных песен («наянары» у шиваитов и «альвары» у вишнуитов), в молодости принадлежавшие к джайнской общине. На юге Индии община, лишившаяся покровительства индуизированных правителей, пережила массовое (в особенности начиная с XIII в.) обращение своих членов в индуизм, потерю влияния, и наконец, в эпоху мусульманских завоеваний практически полностью утратила прежние позиции. Вероятно, бескомпромиссный аскетизм дигамбаров сыграл в этом не последнюю роль, способствуя их отчуждению и изоляции. И все же у джайнизма хватило гибкости и прочности, чтобы выстоять и сохраниться.

Несколько более благополучной была судьба шветамбаров на западе. Здесь существовали такие крупные джайнские центры, как Матхура, Удджайн, Раджпутана. В этих регионах джайны также неоднократно

добивались расположения правителей, и высший взлет их влияния приходится на XII век, время правления Кумарапалы из династии Чалукьев. Позднее им уже не удавалось воспользоваться близостью к феодальным государям, но удалось сохранить большие процветающие общины в Гуджарате и Раджастане. Богатые джайнские торговцы часто действовали под покровительством раджпутских князей, ссужая их деньгами, посредничая, перепродавая. При мусульманских династиях они также подвизались в сфере торгово-ростовщических операций, при налоговом ведомстве, давали ссуды Моголам, сумев избежать преследований. В колониальный и постколониальный период торгово-ростовщическая прослойка марвари (получившая название по месту образования — Марвару), большинство которой составили джайны Раджпутаны и Гуджарата, вышла на ведущие позиции в финансово-экономической жизни Индии. Представителей джайнских марварийских каст, а также джайнских каст бания немало среди крупнейших предпринимателей и монополистов. Их диаспора присутствует не только во всех крупных городах Индии, но и в Англии, США, странах Южной Азии. В целом же джайнская община сегодня составляет менее 1 % населения страны.

СИКХИЗМ

Сикхизм (от санскр. «шишья» — «ученик») входит в число самых молодых религий в мире; его история насчитывает около пяти веков. Подавляющее большинство последователей этой религии проживает в Индии, где к 2000 г. насчитывалось около 15 млн. сикхов (2 % населения страны). Сикхские общины, объединяющие относительно недавних выходцев из Южной Азии, существуют в Англии, США, Канаде, Афганистане, а также в других государствах.

Возникновение сикхизма

Родиной сикхизма является Панджаб (перс. «пандж аб» — «пять рек») — область на северо-западе Индии, где текут пять великих притоков реки Инд. Этот район на протяжении многих столетий выступал в качестве буферной зоны в контактах Индии со странами Ближнего и Среднего Востока, а в период Средневековья ему была уготована роль посредника во взаимоотношениях двух цивилизаций и двух культур — индуистской и мусульманской.

Новое учение начало складываться на рубеже XV—XVI вв., в переломный период индийского Средневековья, когда подходила к концу эпоха Делийского султаната (1206—1526) и на его месте сложилось новое государственное образование с центром в Дели — империя Великих Моголов (1526—1707¹). XV в. был ознаменован недолговременным правлением в Северной Индии последних династий султаната — тюрок-Сайидов (1414—1451), а затем афганцев-Лоди (1451—1526). Водоворот кровопролитных междоусобиц, охвативших страну, разруха и экономический упадок, отсутствие стабильности и сильной центральной власти создавали благоприятные условия для активизации различных религиозно-реформаторских движений.

¹ Со смертью Аурангзеба (1658—1707) огромная империя распалась. Династия Великих Моголов формально продолжала править в Дели до 1858 г.

Это затронуло прежде всего индуизм — религию подавляющего большинства населения Индии. В его рамках в это время набирало силу мощное оппозиционное течение — североиндийское бхакти, уходившее корнями в наследие древней Южной Индии, и получившее новый импульс в своем развитии в XV—XVI вв. Основной идеей, проповедовавшейся бхактами, была беззаветная, зачастую экстатическая любовь к Богу, выходящая за пределы религиозных, кастовых, имущественных и прочих рамок, а потому доступная каждому человеку.

Ислам — религия в основном правящей верхушки, а также некоторых наиболее обездоленных групп средневекового индийского общества, — был представлен в стране различными конфессиями. В Индии пользовалось большой популярностью мистическое направление в исламе — суфизм, испытывавший в странах Ближнего и Среднего Востока гонения со стороны мусульманской верхушки. Суфии проповедовали идеи единобожия, любви к Богу, равенства всех перед Богом. Они говорили о бедности как праведном образе жизни в противовес богатству и роскоши, о необходимости любви и братства между людьми разного происхождения и достатка. Эти положения их учения находили живой отклик в кастовом индусском обществе.

Сикхизм зародился в рамках индуизма, синтезировав в себе многие черты из учений бхактов и суфиев. Основателем его считается гуру (учитель) Нанак (1469—1538/39 гг.), последователи которого стали называть себя сикхами — учениками. Выросший в индусской семье в Панджабе, Нанак получил прекрасное образование. Он знал, помимо панджаби, персидский и арабский языки и немало времени посвятил изучению основополагающих идей разных религий. Он много путешествовал и, если верить многочисленным преданиям, смог посетить все важнейшие индусские, буддийские и мусульманские святыни. Попутно Нанак излагал свои религиозно-философские взгляды, высказывая их в стихах и гимнах, слушать которые собирались толпы людей. Проведя в странствиях почти 30 лет, он вернулся в Панджаб, где основал общину — Картарпур («Крепость Всевышнего»), в которую стали вступать его многочисленные последователи и ученики. Оставшуюся часть жизни Нанак провел, сменив одеяния паломника на одежду крестьянина, трудясь на земле и проповедуя свое учение.

Основные идеи сикхизма

Бросая вызов многобожию индуизма, Нанак говорил о том, что существует только один Бог, и поэтому важнейшее определение Бога — Эк (Один, Едный, Единственный). Первая мантра («Мул Ман-

тра» — основная, главная мантра), которой открывается священная книга сикхов Ади Грантх, говорит: «Бог Един и вечен. Он имманентно присутствует всюду и одновременно является Творцом всего сущего. Он имманентен в своем создании. Он лишен страха и враждебности. Он существует вне времени. Он вне смерти и рождения. Он познается милостью гуру».

Бог у Нанака не персонифицирован, он — «ниргун», то есть у него нет качеств, но в то же время он существует везде и повсюду, проявляясь через бесконечное множество живых форм, а также через свои деяния, приобретая тем самым характеристику «сагун» — «обладающий качествами». При этом он никогда не приобретает антропоморфный облик и всегда остается невидимым, а потому, соответственно, невозможно поклоняться его изображению и бессмысленно воздвигать в его честь храмы.

Единственный вбирает в себя все божества, как индуские, так и мусульманские. Он олицетворяет собой единство трех главных богов индуистского пантеона — Брахмы, Вишну и Шивы (Создателя, Хранителя и Разрушителя). И неважно, какое имя избрать при обращении к Богу, говорил Нанак, поскольку у него нет собственного имени, и в то же время у него бесконечное множество имен. Он обращался к Богу, используя и индуские, и мусульманские понятия и имена — Хари, Рам, Парамешвар, Гопал, а также — Сахиб (Господин), Аллах и т. д.; все они сливаются в едином Божестве. Но чаще в гимнах Нанака звучали не имена собственные, а многочисленные эпитеты, отражающие божественную сущность: акал (существующий вне времени; этот эпитет встречается наиболее часто), абинаси (вечный), анади (не имеющий начала), аджуни (не рожденный), амар (бессмертный), аруп (не имеющий формы), анант (бесконечный), апар (бескрайний).

Путь спасения у сикхов — это любовь к Богу, познание его и слияние с ним, достижение такого состояния, когда божественная и собственная сущность становятся единым целым. С одной стороны, постижение Божества невозможно никоим образом: он — агочар (вне возможностей интеллекта), абол, аках, алекх (не постижимый ни с помощью написанного слова, ни с помощью произнесения). Но в то же время слияние с ним возможно и доступно для каждого человека, причем вне зависимости от его происхождения, религии («Нет инду и нет мусульман»), касты, общественного положения. Не нужен ни уход от мирских дел, ни отшельничество, ни аскетизм; наоборот, человек должен вести полную добродетели трудовую жизнь, соответствующую дхарме домохозяина, и непрестанно размышлять о Боге. «Человек должен трудиться и делиться плодами своего труда с другими людьми».

ми», — учил Нанак. Кроме этого, необходимо стремиться к избавлению от пороков, которых насчитывается пять: гнев (кродх), гордыня (ханкар), алчность (лобх), страсть (кам), и привязанность к земным благам (мох).

Последователям Нанака импонировали провозглашаемые гуру идеи о равенстве всех людей перед Богом, отрицание каст и кастовой системы. Для познания Божества не нужны были никакие посредники — ни брахманы, ни муллы с их толкованием священных книг, церемониалом и обрядами. Именно поэтому новое учение сразу же снискало большое число сторонников, главным образом из числа городских торговцев и ремесленников, а также крестьян.

При Нанаке была введена особая форма богослужения — сангат, что означало совместное присутствие сикхов (вне зависимости от касты) на проповеди гуру и коллективное исполнение ими гимнов. Несколько позже, при третьем гуру Амар Дасе (1552—1574), появилась практика проведения совместных трапез в «гуру ди лангар» — «трапезных гуру», ключевым моментом которых была передача присутствующими из рук в руки железной чаши и испытание из нее воды. Это символизировало полный отказ от норм индусского кастового общества, в соответствии с которыми вода считалась наиболее легко оскверняемым объектом.

После смерти Нанака проповедь его учения продолжили еще девять гуру. По традиции они рассматриваются сикхами как десять воплощений одного гуру, проповедовавшего единое учение, подобно свечам, загорающимся одна от другой, или пламени одного факела, зажигающего остальные. При первых пяти гуру этот титул был ненаследственным и переходил к наиболее достойному члену общины.

Сикхизм времен десяти гуру: XVI — начало XVIII вв.

В начале эпохи Великих Моголов новая религия, тогда еще не отличавшаяся воинственностью и вполне вписывавшаяся в рамки особого течения в индуизме — как, видимо, она поначалу и воспринималась мусульманскими правителями Индии, — не вызывала особого беспокойства со стороны центральной власти. Демократичный характер нового учения привлекал к нему много сторонников, сикхская община быстро росла и крепла, но на протяжении всего XVI в. не представляла опасности для Моголов. Сикхи демонстрировали достаточно лояльное отношение к делийским правителям, а те, в особенности Акбар (1556—1605), возведший принцип религиозной терпимости в ранг государственной политики, также пока что не выделяли сикхов из числа прочих подданных. Создавая свою синтетическую религию дин-и илахи

(«божественная вера»), Акбар заимствовал наиболее импонировавшие ему элементы из разных конфессий, и учение о безусловной покорности гуру, взятое им у сикхов, было едва ли не одним из важнейших положений его «новой веры».

Отношение падишаха к сикхским лидерам мало отличалось от его взаимоотношений с представителями других конфессий. Третий гуру Амар Дас, имевший свои немалые земельные владения в Амритсаре, получил от Акбара право на пользование ими в качестве вакфа. Вскоре Амритсар стал главным сикхским центром. При Амар Дасе и его преемнике Рам Дасе (1574—1581) там был вырыт священный водоем, и началось строительство Золотого храма (Хармандир), которое завершил пятый гуру Арджун (1581—1606).

К концу XVI в. в сикхской доктрине и практике произошли заметные изменения. Золотой храм стал местом паломничества сикхов — вопреки учению Нанака о том, что для почитания Бога не нужны ни храмы, ни его изображения, ни какие-либо другие материальные предметы культа. По приказу гуру Арджуна была составлена священная книга сикхов Ади Грантх («Изначальная Книга»; ее также именуют гуру Грантх — «Книга-Гуру», Грантх Сахиб — «Книга-Господин»). В нее вошли стихи и гимны первых пяти, а затем и остальных гуру, а также произведения многих других идеологов бхакти и суфизма — Джайядева (XVI в.), Кабира (XV в.), Намдева (XV в.), Шейха Фарида (Фарид-уддина Ганджишакара — XIII в.). Основной текст книги написан на панджаби, со вставками на маратхи, раджастхани и других индийских языках. Ади Грантх была помещена на почетное место в Золотой храм, где находится и по сей день.

С течением времени в сикхской общине стало очевидным существенное расслоение ее членов и феодализация верхушки. Гуру Рам Даса именовали «сача бадшах» — «истинный падишах»: он обладал богатой казной, в которую поступали добровольные пожертвования, собираемые его гонцами — масандами; в их обязанности также вменялось пропагандировать учение сикхов. При гуру Арджуне эти пожертвования приняли форму обязательных налогов, а масанды превратились в настоящих налогосборщиков. У пятого сикхского гуру были своя гвардия и двор, не уступавшие по пышности и убранству владениям мусульманских правителей; ему принадлежали обширные земли.

При Арджуне заметно усилилась тенденция к обожествлению гуру. В учении Нанака понятие гуру — Божественного Наставника, открывающего ученикам дорогу к спасению, — имело множественное толкование. Иногда под гуру понимался сам Бог; иногда было очевидно различие между Богом и гуру, в роли которого мог выступать также голос

Бога, с помощью которого людям открывалась Истина; под гуру понималось и Слово (Шабд) — Божественная Истина. Во второй половине XVI в. эти религиозно-философские трактовки понятия гуру были отодвинуты на второй план, и гуру стал восприниматься сикхами не иначе как военный и духовный лидер общины. При Арджуне эта должность стала наследственной.

По мере феодализации общинной верхушки и приобретения общинной все более воинственного характера, отношения последователей учения Нанак с Моголами начали портиться. Эпизодические вооруженные столкновения с войсками Моголов имели место уже в конце XVI в., а после смерти Акбара взаимоотношения сикхов с Дели стали развиваться по принципу «от плохого к худшему». Шестой гуру Хар Гобинд (1605—1638 или 1645), по преданиям, всегда имел при себе два меча — один для защиты сикхской веры, другой — для борьбы с Моголами. У него была многотысячная армия, состоявшая из отдельных отрядов, и численность ее неуклонно росла. Независимое и вызывающее поведение сикхов привело к тому, что по приказу императора Джахангира (1605—1627) Хар Гобинд был заточен в крепость, где провел 12 лет. Шах Джахан (1628—1658), стремясь добиться полного подчинения непокорных сикхов, организовал ряд карательных походов против них, но все они закончились неудачей для войск падишаха. Правда, сикхи пока что делали смиренный вид, чтобы не навлекать на себя излишнего гнева центральной власти, и оттачивали в сражениях с могольскими наместниками в Панджабе свое военное мастерство.

Последний из Великих Моголов Аурангзеб (1658—1707), прославившийся своей фанатичностью и беспощадным преследованием нунверцев, люто ненавидел сикхов. К этому времени мощная сикхская община начала предпринимать активные действия, направленные против Дели, и во второй половине XVII—начале XVIII вв. Панджаб оказался охваченным крупнейшим антимогольским движением под знаменем сикхизма. Основное ядро его составляли крестьяне из касты джатов, поддержанные городскими торгово-ремесленными слоями. Во главе движения стояла общинная сикхская верхушка, чаянием которой теперь отвечало создание собственного государства. Отлично вооруженные войска девятого гуру Тег Бахадура (1664—1675) совершали нападения на могольские отряды, заставляли панджабских богачей-мусульман расставаться с частью своих доходов в пользу сикхов. По приказу Аурангзеба Тег Бахадур был жестоко казнен в Дели вместе с пятью своими соратниками, и это вызвало мощную волну народного протеста.

Расширение социальной базы сикхизма, превращение религиозной идеологии сикхов в воинствующую повстанческую доктрину заставило

десятого гуру Гобинда Сингха (1675—1708) ввести ряд существенных изменений в учение Нанака и организацию сикхской общины. В 1699 г. он провозгласил, что отныне высшая духовная и светская власть переходит от гуру к хальсе (букв. «чистые») — собранию вооруженных общинников: «Гуру — это хальса, а хальса — это гуру»; тем самым был положен конец линии живых гуру. Был избран совет общины из пяти наиболее преданных Гобинду Сингху сикхов («панч пиаре» — «пятеро избранных») — выходцев из разных каст. И тогда же был ликвидирован ненавистный всем институт масандов.

Отныне вступающие в хальсу сикхи должны были торжественно отречься от касты и подтвердить только одну свою принадлежность — к общине сикхов. С того времени и по сей день у сикхов существует особая церемония посвящения в общину, символизирующая вступление в союз равных. Посвящаемый должен был отпить из общей чаши воду («амрита»), предварительно взболтанную обоюдоострым кинжалом. Его окропляли этой же водой, и он должен был вкусить пахаль — особую пасту, приготовленную из муки, масла, сахара и воды. После этого он получал титул «амритдхари» (букв. «принявший амриту») и становился полноправным членом хальсы. С этого времени сикхи стали различаться как посвященные-амритдхари и непосвященные — сахадждхари или Нанак-пантхи («следующие путем Нанака»), которые также придерживались учения Нанака, но не являлись членами хальсы.

Тогда же был введен особый кодекс поведения сикхов (он же — сикхский символ веры), получивший название «пять К». В соответствии с ним сикхам предписано не стричь волосы и бороду (кеш), носить короткие кожаные шаровары (качха), волосы под тюрбаном закреплять гребнем (кангха), всегда иметь при себе меч (кирпан) и железный браслет (кара). К имени сикхов стал добавляться воинский титул «сингх» (лев). Таким образом, был узаконен военизированный характер общины, о чем говорило и появление нового понятия для обозначения Бога — «Сара блох» («Весь из стали»).

Ади Грантх была канонизирована, и ее копии стали появляться в сикхских храмах-гурдварах («врата гуру»), а также в специально выделенных комнатах в домах состоятельных общинников. С того времени стал активно разрабатываться церемониал, связанный с обожествлением Ади Грантх. Сикхи крайне уважительно относятся к своей священной книге, в соответствии с ритуалом ее обмахивают опахалом в течение дня, торжественно выносят во главе праздничных процессий и церемоний, и специальные лица читают из нее тексты.

В итоге сикхизм к началу XVIII в. окончательно превратился в самостоятельную религиозную систему.

Сикхизм в XVIII — первой половине XX вв.

В ходе проведенных десятым гуру преобразований произошли некоторые изменения в составе общины: ее покинули представители высших каст и прежде всего брахманы, крайне недовольные изменением своего статуса, а также масанды, лишенные всех полномочий и привилегий. Но популярность общины росла, и в нее вступали как жители Панджаба, так и выходцы из более отдаленных районов Индии. Крестьяне и ремесленники из Ориссы, Гуджарата, Декана, одержимые идеей борьбы с «царством зла» — с Моголами, стремились принять участие в «дхарм юдх» — священной войне, объявленной гуру Гобиндом против Аурангзеба.

Войска сикхов нанесли множество поражений армии Моголов, но Аурангзеб, одержимый идеей истребления непокорных, казнил двух сыновей Гобинда Сингха и вынудил его самого бежать. В течение некоторого времени Гобинд Сингх пытался собрать новое войско и продолжить войну с Моголами, но в 1708 г. был убит.

Несмотря на смерть своего предводителя, сикхи продолжали бороться за независимость Панджаба. Войско возглавил выходец из джатов по имени Банда и до своей гибели в 1716 г. он стоял во главе сикхского движения, носившего в этот период характер крестьянской войны против местных феодалов и ставленников Дели.

В течение всего XVIII в. Панджаб постоянно находился в состоянии борьбы. Крестьянские отряды («джатха» — по названию касты), успешно воевавшие против остатков могольских войск, стали в середине XVIII в. объединяться в более крупные формирования — мисали, которых насчитывалось порядка 12. Им пришлось отражать натиск афганского правителя Ахмад-шаха Дуррани (ок. 1721—1773 гг.), который объявил себя в 1747 г. правителем Афганистана и вскоре обратил свой взор на богатые земли Панджаба. Совместными усилиями сикхи успешно отразили попытки афганцев включить эту область Индии в их владения, и в 1765 г. была провозглашена независимость Панджаба. Господствующие позиции в нем принадлежали общинной сикхской верхушке, давно феодализовавшейся и распоряжавшейся колоссальными земельными владениями.

Следующий этап в истории сикхизма и Панджаба был связан с деятельностью Ранджит Сингха (1780—1839 гг.). Вождь одного из мисалей, он вел активную борьбу за объединение земель Панджаба и, овладев в 1799 г. Лахором, провозгласил себя верховным правителем — махараджей. В течение последовавшего десятилетия он завершил объединение панджабских земель и стал во главе обширного государства. Он

провел ряд преобразований, направленных на укрепление власти и централизацию государства, важнейшим среди которых была военная реформа. Ранджит Сингх отказался от традиционной системы построения армии из разрозненных отрядов землевладельцев-джагирдаров («джагир» — условное служебное владение) и реорганизовал свое войско по западному образцу; оно подчинялось единому командиру, в роли которого выступал он сам.

Политические и военные успехи Ранджит Сингха сопровождались дальнейшим отходом его от многих важнейших принципов раннего сикхизма. Он не только не выступал против кастовости общества и зачисляя высших каст, но, напротив, весьма дружелюбно относился к брахманам и нередко прибегал к их услугам. После кончины Ранджит Сингха четыре его жены и семь служанок совершили сати — обряд самосожжения, против которого столь решительно выступали Нанак и его последователи. Забвению были преданы и такие принципы раннего сикхизма, как осуждение неприкасаемости, отказ от антропоморфных изображений Бога, отказ от убийства новорожденных девочек в богатых семьях и т. д. В гурдварах стали появляться изображения божеств из индуистского пантеона, интерьер храмов становился все пышнее, появлялись новые и возрождались старые обряды и церемонии, призванные сопровождать человека в повседневной жизни. Дальнейшее развитие получила идея обожествления гуру, ярким противником которой был Нанак.

Эти тенденции стали еще более очевидными во второй половине XIX в., когда в 1849 г. после двух англо-сикхских войн (1845—1846 и 1848—1849 гг.) Панджаб был аннексирован англичанами. Не случайно в первой половине XIX в. в сикхизме появились группы, члены которых ратовали за возвращение к принципам изначального сикхизма, за очищение религии от наслоений, за нравственное возрождение и совершенствование людей. Это были ниранкари (досл. «не имеющий видимой формы» — один из эпитетов Бога в раннем сикхизме) и намдхари («носящий Имя [Бога]»).

Наиболее многочисленной была — и является по сей день — община намдхари, начавшая свою деятельность в 30-х годах XIX в. Она быстро росла за счет крестьян-сикхов, и спустя несколько десятилетий в ней насчитывалось уже около 50 тыс. человек. Наиболее активно секта действовала, когда во главе ее стоял Рам Сингх (1846—1872). После аннексии Панджаба деятельность намдхари объективно стала приобретать все более антианглийский характер. Члены секты совершали нападения на владения феодалов, в особенности мусульман, пользовавшихся покровительством колонизаторов, и после одной из таких вылазок

против крупного мусульманского землевладельца англичане жестоко покарали зачинщиков и разгромили секту.

Намдхари и ниранкари существуют и поныне, представляя собой достаточно замкнутые и обособленные группы сикхов в рамках сикхской общины.

Идеи религиозного реформаторства приобрели особое звучание в русле новых тенденций в социально-политической жизни Индии конца XIX в., в эпоху развития в Панджабе капитализма и буржуазного национализма. Формирование буржуазии в этой области Индии началось позже и протекало медленнее, чем в других ее частях. В 70-х годах XIX в. появились первые сикхские общественно-политические и просветительские организации, носившие название «сингх сабха» («общество львов»). Они действовали по всему Панджабу и внесли немалый вклад в дело распространения образования среди сикхов, а также в популяризацию и развитие языка панджаби: англичане, выказывавшие активную поддержку мусульманской части населения страны, стремились насаждать урду в качестве языка для делопроизводства и обучения. По инициативе сикхских просветителей в ряде школ было введено преподавание на панджаби, публиковались многочисленные литературные произведения, начиная с гимнов и стихов первых гуру; их издавали в панджабской графике гурмукхи.

Деятельность сикхских буржуазных реформаторов носила выраженную антикастовую направленность. Это во многом провоцировалось политикой англичан, заметно выделявших касту джатов и предоставлявших представителям ее преимущественные права в разных областях, в частности, при поступлении на военную службу. Кроме этого, сикхские лидеры продолжали пропагандировать идею отказа от неприкасаемости, и на рубеже XIX—XX вв. в общину формально были приняты многие бывшие чамары, чухра и другие неприкасаемые.

Начало XX в. в Панджабе было ознаменовано мощным движением за реформу управления гурдварами, направленное против махантов — настоятелей сикхских храмов. В течение XIX в. эти духовные наставники, получавшие от англичан огромные земельные пожалования в частное пользование, превратились в крупнейших помещиков. Должность махантов стала наследственной, так же, как и их земельные владения. Движение охватило самые широкие слои населения, а основу его составляли крестьяне, в наибольшей степени испытывавшие на себе гнет махантов. Выступления против засилия махантов и за передачу хальсе управления гурдварами носили ярко выраженную антианглийскую направленность. И дело нередко доходило до открытых вооруженных столкновений.

В годы первой мировой войны движение за реформу управления гурдварами пошло несколько на убыль, но получило новый импульс с окончанием войны и образованием в 1919 г. Сикхской лиги. В 1920—24 гг. весь Панджаб был охвачен народным движением акали (от эпитета «акал» — существующий вне времени), протекавшим в русле общеиндийской национально-освободительной борьбы и носившим ярко выраженную религиозную окраску. В ходе этого движения в 1920 г. был создан сикхский Комитет по управлению гурдварами (существующий и по сей день), и в 1925 г. англичане были вынуждены передать ему право контроля над гурдварами и издать соответствующий закон, вступивший в силу в 1926 г.

В том же году на политической арене Индии появилась партия Акали Дал (Орден Бессмертного [Бога]), выражавшая интересы сикхских буржуазно-помещичьих кругов. Она наряду с Сикхской лигой активно выступала за предоставление Индии независимости, за равенство прав сикхов, индусов и мусульман, против курриальной системы выборов, предусматривавшейся Законом об управлении Индией 1935 г. Большинство лидеров Акали Дал поддерживали руководителей Индийского национального конгресса (ИНК) в вопросе сохранения единой нерасчлененной Индии и не оказывали поддержки движению за создание Пакистана.

Сикхизм в независимой Индии

После обретения Индией независимости линия раздела ее на два государства прошла по землям Панджаба, оказавшегося поделенным на две части. Большая часть этой области отошла Индии, и туда устремились индусы и сикхи из западного Панджаба — навстречу потоку мусульман, переселявшихся в Пакистан.

В независимой Индии Панджаб достаточно быстро выдвинулся в число наиболее экономически развитых штатов. Во многом этому способствовала «зеленая революция» 1950—60-х гг., охватившая прежде всего именно этот район Индии: ввиду своих климатических условий Панджаб испокон веков выступал в роли житницы страны. Капитализм стал развиваться наиболее быстрыми темпами прежде всего в сфере сельского хозяйства Панджаба. Это дало толчок заметному росту националистических устремлений местной буржуазии, особенностью которых являлось их религиозное обрамление. С 1950-х годов резко активизировала свою деятельность партия Акали Дал, вставшая во главе регионалистского движения в этой части Индии.

1950—60-е гг. прошли под знаменем борьбы за создание на этнолингвистической основе штата Панджаб, что являлось составной частью общендийского движения за создание штатов по лингвистическому принципу. Штат в новых границах должен был бы объединить население, говорившее на панджаби. В рядах Акали Дал не было единства по этому вопросу: некоторые ее руководители, выдвинув лозунг «Сикхи — нация», выступали за создание не просто панджабиязычного, а чисто сикхского штата, но эта идея не получила широкой поддержки. В 1966 г. был образован штат Панджаб в его нынешних границах, и там сегодня проживает 70 % индийских сикхов. Тогда же в качестве самостоятельного штата была выделена Хариана с преобладающим хиндиязычным населением, подавляющее большинство которого — индуисты.

После этого регионалистские устремления Акали Дал перешли в иную плоскость. Речь шла о своеобразном толковании ее лидерами понятия «автономизм» в рамках взаимоотношения центра со штатами, о наделении правительства Панджаба максимальными полномочиями и, соответственно, сужении сферы ответственности центрального правительства Индии. За ним предполагалось сохранить лишь решение вопросов обороны, финансов, транспорта и внешней политики. Результатом стало резкое ухудшение отношений Акали Дал с партией власти — ИНК, приведшее к их открытому противостоянию в 1980-х годах.

В этот период Индия столкнулась с таким проявлением религиозного фактора в общественно-политической жизни, как коммунализм (доктрина, отождествляющая религиозную общность с национальной); в 1980-х годах его сикхская составляющая была весьма заметной.

Деятельность Акали Дал носила умеренный коммуналистский оттенок, и большинство ее лидеров продолжали выдвигать автономистские требования. Ярким коммуналистским характером отличалась деятельность двух других организаций — Всеиндийской федерации сикхских студентов и Дал хальсы (бывшей молодежной фракции Акали Дал, ставшей со временем независимым объединением), которые выступали с позиций крайнего экстремизма и сепаратизма. Они развернули борьбу за создание независимого государства сикхов — Халистан. Это движение во много поддерживалось и финансировалось из-за рубежа.

В 1980-х годах понятия «сикхи» и «террористы» стали в Индии едва ли не тождественными. По стране, и в особенности в Панджабе, прокатилась целая лавина взрывов, убийств, разбоя и насилия, спровоцированная наиболее экстремистски настроенными сикхскими элементами и направленная на дестабилизацию обстановки в штате и в стране, а также на демонстрацию неспособности штатовского и центрального правительств справиться с ситуацией. Гурдвары превратились в

очаги сопротивления экстремистов, главным из которых был Золотой Храм в Амритсаре. После введения в Панджабе президентского правления, штурм летом 1984 г. правительственными войсками Золотого храма и уничтожения ряда лидеров сикхских экстремистов последовал «ответ» террористов: осенью того же года от их рук погибла премьер-министр Индии Индира Ганди, а спустя год они убили лидера партии Акали Дал Лонговала, обвинив его в предательстве сикхских интересов.

К этому времени позиции сторонников автономии Панджаба и экстремистски настроенных сикхов заметно различались. Действия фанатиков-экстремистов оттолкнули от них значительную часть сикхской общины. В то же время позиции партии Акали Дал в рамках Панджаба остались весьма прочными, и она по-прежнему является главной политической силой в штате Панджаб. Лозунг автономии остается программным требованием и несет в себе существенную потенциальную угрозу дестабилизации обстановки в стране. Апелляция к религиозному сознанию, к религиозной традиции продолжает находить широчайший отклик среди сикхов.

С 1990-х годов «сикхский фактор» отошел в общеиндийских политических процессах на второй план, уступив центральное место вопросу взаимоотношений двух крупнейших общин страны — индусской и мусульманской.

МИТРАИЗМ

В древнеиранской религии с течением времени все более и более укрепляется тенденция монотеизма. Этот процесс находил свое выражение в усилении влияния и поклонения культу верховного бога Ахура-Мазды. Главной чертой этого культа является противопоставление доброго начала, носителем которого был Ахура-Мазда (греч. Ормузд), и злого, олицетворенного Анхра-Майнью (греч. Ариман). Ахура-Маздат — верховное божество зороастрийского пантеона богов. Буквальное значение — «господь мудрый». Он — воплощение добра, величия, победы. Анхра-Майнью — глава сил зла, тьмы, смерти — противник Ахура-Мазды. Со свитой злых сил он выступает против всех благих творений Ахура-Мазды. Анхра-Майнью породил зло, преступления, болезни, старость и т. д. Вокруг них формируется пантеон богов, которые делились на две группы. Боги одной группы назывались дайвы (древ. инд. — дэва) — злые боги, другой — асуры (авест. — ахура) — добрые боги. Между ними идет постоянная борьба.

На рубеже I в. н. э. постепенно на первый план выходит культ бога Митры (авест. «договор», «согласие»), который считался одним из ближайших помощников Ахура-Мазды. В честь него в Авесте мы находим множество гимнов.

Митраизм был распространен от Средней Азии и Северной Индии вплоть до Атлантического океана. В Средней Азии и Северной Индии Митра входил в число наиболее почитаемых божеств могущественного Кушанского государства. Его культ почитался во времена Ахеменидов. Ему поклонялись Кир Младший, Дарий I как богу солнца и вечного огня. В сасанидском Иране он занимал важное место в системе ортодоксального зороастризма. Митраизм был распространен в эллинистическом мире, с I в. н. э. в Риме, со II в. н. э. во всей Римской империи. Особенной популярностью он пользовался в пограничных провинциях, где стояли римские легионы, солдаты которых главным образом были приверженцами культа Митры, считавшего его богом, приносившим победу. Сохранились остатки многочисленных святилищ-митрариумов

вблизи римских лагерных стоянок, на которых можно встретить военную надпись «Непобедимому богу Солнца — Митре». В Дура-Европос — небольшом городе на берегу реки Евфрат Митру почитали наряду с Юпитером, в других случаях отождествляли с Зевсом.

Следы культа Митры ученые находят уже в эпоху индо-иранской общности. Образ Митры имеется в индийской мифологии в «Ведах» и иранской мифологии в «Авесте». В связи с этим в научной литературе существуют две точки зрения. Согласно одной — и индийский и авестийский Митра — это одно и то же. Согласно второй — они, имея одинаковые черты, в то же время различны. Например, если в иранских общинах дэвы были злыми духами, а асуры — добрыми, то в индийских общинах все обстояло наоборот.

Представление о Митре особенно развито в «Михр-Яшт» — одном из самых длинных и известных гимнов Авесты. Старейшие части «Михр-Яшта» восходят к середине первого тысячелетия до н. э. Отдельные описания Митры даются и в других книгах Авесты.

На Митру древние смотрели как на посредника между Ахура-Маздой и Анхра-Майнью; он охраняет человечество от зла, совершая тайные жертвоприношения, благодаря ему и восторжествует добро в мире.

В иранских общинах Митра выступает как личностное божество, охраняющее всеобщий порядок, который требует соответствующего поведения человека: следование определенным моральным нормам, праву, почитанию богов. Главная цель жизни человека — помощь Ахура-Мазде и Митре в борьбе со злыми силами; митранзм, таким образом, признает активную роль людей. Человек сам выбирает между добром и злом, правдой и ложью, беря всю ответственность за этот выбор на себя. Основой этики праведности являются добрые мысли, добрые слова, добрые дела; важны и другие добродетели: честность, правдивость, щедрость, мудрость и т. д. Эти качества противоположны качествам неверного, которого характеризуют злые мысли, злые слова, злые дела.

Митраизм предлагает различные степени нравственного совершенства. Причем каждая степень имеет символическое название. Прежде всего *воины* — это те, кто вступает в борьбу со злыми силами. *Львы* и *гиены* — те, кто уже начал борьбу с коварным и злым духом злобы. *Вороны* — это те, кто жаждет и предчувствует смерть злого начала. *Золотые* или *железные* — кто закалился в борьбе со злом и несет в себе несокрушимую надежду на победу. Наконец «Победоносный Митра» — тот, кто победит зло.

Митра в древнеиранской мифологии связан с идеей договора, посредничества, клятвы, согласия, дружбы. По легендам он имеет тысячу ушей и тысячу глаз, он — боец и его коней никто не может догнать. Он

поражает всех, кого обвиняют в клятвопреступлении. Митра разрушает дома, страну, где живут те, кто выступает против него и нарушает клятвы. Митра упорядочивает жизнь, устанавливает согласие между людьми, охраняет страну от внутренних раздоров, войн, наказывает врагов. Здесь он выступает как бог войны, сражающийся на стороне праведного, верного договору и безжалостного по отношению к нарушителю закона и согласия. Митра — бог, который определяет морально-правовые нормы, следит за всем, что создал Ахура-Мазда. Он также охраняет государственные границы, что отражало тенденцию к консолидации племен в племенные союзы, преодолению межплеменных столкновений через заключение договоров.

Митра почитался и как солнечный бог. Солнце воспринималось древними как главный источник и причина развития всей жизни, как двигатель мирового космоса, носитель общественного и морального законов. В этом плане на формирование культа Митры во многом повлияли древневосточные культы, и прежде всего месопотамская солярная религия. Так, бог Митра во многом схож с месопотамским богом солнца Шамашем. Считалось, что Митра начинает свой небесный путь как бог солнца с мифической горы Хары, о которой повествуется в Авесте. С нее он взирает на весь мир. Там нет ни мрака, ни ночи, ни ветра.

В «Яштах» родителями Митры являются Ахура-Мазда и его супруга богиня земли Армайти (авест. «благочестие», «благонамеренность»). По другому преданию он родился на планетах, в пустом и темном гроте от девы по имени Мир, что означает «любовь», «жар». Маги принесли ему дары, которые обыкновенно приносили солнцу золото и благоволия.

Митра — брат богов Рашну (среднеир. Раши) и Сраоши (среднеир. Срош). Сраоша — бог религиозного послушания и порядка. Ему посвящены «Срош-яшт» и 57-я глава «Ясны» в Авесте. Он — посланец Ахура-Мазды, призван предотвращать заблуждения, ложные помыслы, стеречь от нечистой силы и злых духов.

Рашну — божество правосудия, его атрибут — золотые весы. Он — постоянный спутник Митры, вездесущ и всеведущ. Место его пребывания, согласно иранской мифологии, является мировая река Рангха, которая выступает символом конца края. Глубина этой реки в тысячу раз превышает рост человека.

Митра вместе с Рашну и Сраоши выступает судьей над душами мертвых на судейском мосту Чинват. Рашну взвешивает на весах хорошие и дурные поступки человека. На одну чашу весов помещаются благие мысли, слова и дела, на другую — дурные мысли, слова, дела. Если благие мысли, слова и дела перевешивают дурные, то душа устремляет-

ся наверх в рай, в светлую обитель Ахура-Мазды, а в противном случае — низвергается вниз, в преисподню, где подвергается мучениям в обществе дэвов и Анхра-Майнью. Считается, что этот суд происходит в первые три дня после смерти. Поэтому так велико значение молитв, произносимых в эти дни.

Митру изображали как воинственного храброго воина, который по небу и во время битвы разъезжает на колеснице, запряженной четырьмя белыми конями и становится язатой (бог — Т. 3.) войны. Колесницей Митры правит Аши — персонификация удачи, изобилия, счастья и блага. Аши аналогична римской Фортуне. В «Яштах» ее отцом назван Ахура-Мазда, матерью — Армайти, братьями — Сраоша, Рашну, Митра.

Прокладывает путь колеснице Дазна — олицетворение учености, а также благочестивой приверженности зорорастризму и митраизму и морально-нравственных качеств человека. Праведнику после смерти Дазна является в виде прекрасной юной девы и сопровождает его в Дом Хвалы. Дом Хвалы — рай Ахура-Мазды, царство бесконечного света, место пребывания праведных душ. Душа праведника, прежде чем попасть в Дом Хвалы, проходит сферы звезд, Луны и Солнца. Грешника Дазна встречает в облике отвратительной старухи у моста Чинват и низвергает в преисподню, Дужахве — царство бесконечного мрака, ад, где обитает Анхра-Майнью.

Имя Митридат («данный Митре») было очень распространено среди восточных царей, что свидетельствует о высоком значении Митры. Дарий Гистасп отвел одинаково почетные места эмблемам Ахура-Мазды и Митры на скульптурной доске своей усыпальницы (485 г. до н. э.).

Свойства, которые приписывали Митре, были и физического, и нравственного характера. В физическом смысле он — светоносец и животворная сила природы. Он проникает повсюду, давая жизнь. В нравственном плане он — носитель праведности, олицетворяет сам порядок и охраняет его.

Ритуалы и праздники

Ранее уже отмечалась посредническая функция Митры. Как посредника его призывают во время жертвоприношений. К нему обращались с мольбой о богатстве, силе, победе, благосостоянии, мудрости и познании того, что приносит счастье.

Митре приносили в жертву белое животное, дикий рис, выращенный на необработанной земле, кипяченое молоко, мясо, сваренное на пару. Собственно митраическим жертвенным животным и символом был петух — символ утренней зари и солнца, небесного огня, послан-

ника, возвращающего начало дня, проводника солнца как в годовом, так и в суточном циклах.

Существует в митраизме представление о бессмертии, которое во многом связывают со священным напитком хаомой. Хаома — растение, напиток из него приготавливавшийся, и одноименное божество. Хаома, согласно митраизму, гарантирует бессмертие для верующих, устойчивый порядок в обществе и космосе. Это — напиток богов. Наиболее полное представление о хаоме содержится в «Младшей Ясне» и «Михр-яште». Высказано много гипотез относительно растения, из которого приготавливали хаому (конопля, ревень, эфедра, мухомор). Уже древние иранцы приготавливали этот напиток из сока растения эфедры (хвойник) и смешивали с молоком. Хаому сначала замачивали в воде. Затем жрец совершал несколько обходов вокруг ступки, декламируя при этом строфы из «Младшей Ясны». Затем хаому толкли в ступке. Выжатый сок смешивали с молоком и ячменными зернами, оставляя на брожение на несколько дней. Питье хаомы оказывало возбуждающее действие. Считалось, что он делает воинов бесстрашными. По преданию, сам пророк Заратуштра был зачат родителями после того, как они испили хаому. По Авесте хаома нисходит с небес на землю в виде дождя и проникает в растение. Потом возвращается на небо и ее пьют боги. В зороастризме хаома посвящена Ахура-Мазде, а в митраизме еще и Митре.

При приготовлении хаомы всегда читалась молитва «Ахуна-Варья», означающая буквально «Как Господь наилучший». Авторство этой молитвы приписывается пророку Заратуштре. Значение «Ахуна-Варья» для зороастрийцев и митраистов часто сравнивают со значением молитвы «Отче наш» в христианстве. Верующий в этой молитве заклинает бога, чтобы утвердилась его воля и наступило его царствие. Молитвы в честь Митры совершались от зари до полудня. Митре был посвящен 16-й день недели. В этот день читали гимны в его честь и честь Солнца.

Существовали в митраизме и праздники. В основном они опять же были посвящены Митре. По древним обычаям в праздник Митры сам царь должен был всенародно совершить танец и начать всеобщее веселье. Главный праздник митраизма проходил 25 декабря, в «день возрождения Солнца» — возрождения «доброго пастыря Митры», начинающего новый календарный круг. В этот день все семь родов митраического жречества совершали богослужение, во время которого изображалось таинство космогонического рождения Солнца. Митра появлялся из золотого яйца, плававшего в водах. Параллельно с этим его представляли богом, вырвавшимся из хтонической скалы. Известны изображения

Митры в виде ребенка, вырастающего из камня с факелом в руках. Второе важнейшее празднество совершалось во время весеннего равноденствия. Солнце в этот момент входило в зодиакальное созвездие Быка, и священнодействие отражало принесение его в жертву.

Сохранилось множество древневосточных изображений Митры на рисунках, статуях. Чаще всего его изображали в виде человека с головой льва или убивающего быка. В Дура-Европос находился храм, посвященный Митре. Здесь роспись изображает охоту Митры, сопровождаемого священными животными. Митру в большей части представляли молодым человеком в восточном костюме. Одним коленом он придерживает поверженного быка, откинув ему голову левой рукой, а правой вонзает в его шею нож. Собака, змея и скорпион пьют кровь, струящуюся из раны быка. Картину дополняют изображения по обеим сторонам основной фигуры луны и солнца. Этот барельеф, хранящийся в Британском музее, указывает на символическую связь быка с жертвоприношениями и обрядами очищения. На памятниках в честь Митры изображались диск солнца, палица и бык как символы высшей творческой деятельности и жизненной силы.

Как и во всех древних религиях в митраизме зафиксировано представление об умирающей и воскресающей природе.

Митраисты считали, что во время весеннего равноденствия солнце вступает в знак Быка, и его кровь, как плодотворная сила природы, льется на землю. В период осеннего равноденствия солнце вступает в знак Скорпиона. Теперь производящая сила природы исчезает. Вот почему на некоторых изображениях Митры иногда появляется скорпион, грызущий тело быка. Во время принесения быка в жертву митраисты были обязаны съесть по куску жертвенного мяса.

В митраизме собака — священное животное. Собака охраняет скот. Авестой предусматривается специальное наказание за увечья, нанесенные собаке, или ее плохое кормление. В «Видевдате» написано: «Кто нанесет стерегущей скот собаке ушиб, или отрежет ей ухо, или порежет ей ногу, а из-за этого вор или волк незаметно утащит из стада скотину, тот должен вред тогда искупить: искупить наказанием за умышленно совершенное ранение собаки» (Видевдат. 13.10). Однако и собака должна была понести наказание, если она покусала человека.

Собаке отводилась большая роль, так как она своим взглядом изгоняла дэва смерти Насу. Духа смерти представляли в облике отвратительной мухи, прилетающей с севера, чтобы завладеть душой умершего человека и тем самым осквернить его. Наиболее действенным средством против Насу считался взгляд желтой четырехглазой собаки (с пятнами над глазами).

Существовали и другие священные животные: еж, истребляющий мышей, ящерица, уничтожающая муравьев, лиса, поедающая грызунов и насекомых, выдра, поедающая лягушек. Их иногда называли «собаками», скорее всего по характеру питания.

В честь Митры совершались различные культовые действия, большей частью в подземельях. До сих пор археологи находят остатки митранческих алтарей. Находились они в скалах, называемых «скалистыми Митрами». Митраические культы в значительной степени заимствованы из зороастрийской религии. Во время весеннего равноденствия Митру оплакивали, как покойника, а ночью его изваяние клали в каменный гроб. Утром вынимали и пели прославляющие Митру гимны. Здесь ясно прослеживается распространенное в Египте, Месопотамии, Финикии представление о смерти и воскресении богов, символизирующее умирание и воскресение природы.

В честь Митры ели хлеб и пили вино или сладкое питье, что означало предвкушение митранстами блаженства в будущей жизни. Этот обряд схож с обрядом причащения в христианстве.

Митраические святилища находились в подземельях, пещерах и в каждом была лестница в семь ступеней, по которой входили в обитель блаженства и там проходило посвящение. Число семь было священным в митраизме, как впрочем во многих религиях Древнего Востока. Считается, что сам Зороастр посвятил Митре пещеру. На стенах пещеры изображались все знаки Зодиака, символы стихий, например, пламя огня (встречающееся наиболее часто), а также рисунки кровопролитных битв, что отображало политические реалии того времени.

Кандидата для посвящения подвергали многочисленным обрядам очищения посредством огня, воды, холода, бичевания. Зимой и в стужу посвящаемые ходили без теплой одежды и обуви, жили уединенно, сходились только для совершения обрядов. В митраизме существовало 80 видов испытаний. Испытания заканчивались постом в пятьдесят дней. Все испытания следовало вынести глубоко в подземелье, где испытуемый был осужден на постоянное безмолвие и совершенное уединение. Иногда это приводило к тому, что испытуемый лишался рассудка. Кто выдержал испытания, тот удостоивался величайших почестей. В знак принадлежности к мистериям ему давали эмблемы солнца и луны. Его снабжали талисманом, чтобы он был готов к борьбе со всеми вредоносными силами, вызванными злыми духами для преграждения ему пути. Введенный во внутреннее помещение, он очищался водой и огнем, после чего проходил степени посвящения. Прежде всего его взору открывалась бездна, над которой он стоял; здесь малейший неверный шаг мог привести к падению. Идя ощупью по лабиринту темной пещеры, он

вскоре видел священный огонь, который сверкал в глубине и освещал его путь. При этом он постоянно слышал отдаленный рев зверей, вой волков, рычание львов, яростный и грозный лай собак. Внезапно отворялась дверь, и он оказывался в логовище диких зверей. Жрецы, наряженные львами, тиграми, леопардами, медведями, волками, другими лютыми зверями, нападали на него со свирепым ревом. В этих сражениях он подвергался большой опасности, мог получить достаточно тяжелые ранения.

Далее испытуемый переходил в другую пещеру, где царствовала мгла, слышались грозные раскаты грома и непрестанно сверкала молния. Чтобы кандидат немного оправился, его вели в другое помещение, где звучала успокоительная музыка. Когда он выражал готовность подвергнуться следующим испытаниям, немедленно появлялись три жреца, и один из них бросал ему на грудь живую змею, как знак перерождения. Змея во многих повериях, в том числе и в митраизме, служила символом вечности. Далее отворялась дверь потаенной комнаты, откуда вырывались стоны и крики отчаяния. Обернувшись в ту сторону, откуда раздавались звуки, он видел все ужасающие муки нечестивых. Потом он надевал мантию, на которой изображались знаки зодиака. Занавес скрывала его от всех взоров. Но, когда она открывалась, он оказывался в окружении страшных грифов. Если мужество не изменяло ему как и при других испытаниях, его приветствовали «Львом Митры», что означало намек на знак зодиака, когда солнце достигает своей самой большой силы. Далее его проводили сквозь извилистый лабиринт, состоящий из семи обширных сводов, по которому он достигал святилища, ярко освещенного и сиявшего золотом и драгоценными камнями. Здесь его встречали поздравлениями, взяв обещание хранить тайну посвящения.

Эти мистерии изображали переход от мрака к свету, символически выражали идею избавления от зол и бед жизни. Такие таинственные мистерии были распространены во всех провинциях Малой Азии, Армении, Капподокии и держались вплоть до IV в. н. э. Многие христианские учителя, в частности Тертуллиан, находили в митраических обрядах сходство с христианскими таинствами. В связи с этим митраизм был одним из самых грозных соперников христианства. Сходство дополнялось тем, что в митраизме существовало крещение, которым снимались грехи прощаемого и он мистическим образом приобщался Митре. При этом приносили в жертву хлеб. Одновременно прощаемому намазывали руки и язык медом, чтобы предотвратить в дальнейшем проникновение грехов в душу и тело человека.

В митраизме было представлено сословие жречества. Существовало семь уровней жрецов. Первый уровень — «Ворон», «оглашающий» — вестник Солнца. Он свидетельствовал о Солнце всем, кто находился за пределами храма, то есть непосвященным. Второй — «Молодожен», символизирующий мистическое бракосочетание душ людей, входящих в храмовый притвор с Митрой. Третий — «Воин», олицетворение тягот посвящаемого, дисциплины адептов Солнца. Четвертый — огненный, очищающий «Лев». Пятый — «Перс», держащий в руках серп и косу, по всей видимости, являющийся одним из судей загробного мира. Шестой — «Гелиодром», посланник Солнца; возница с ореолом из солнечных лучей и факелом, выводящим души посвящаемых из преисподней. Наконец, седьмой уровень — «Отец», земное воплощение верховного божества. Лицезрение его было равносильно лицезрению Митры. Он имел серп Сатурна, фригийский колпак, посох и перстень — тайные символы высшей мудрости.

Митраизм повлиял прямо на многие религиозные и философские системы, в частности, на манихейство с его дуализмом добра и зла, а косвенно — и на христианство.

ЗОРОАСТРИЗМ. ПАРСИЗМ

История возникновения и становления зороастризма как официальной религии древних иранских империй изобилует нерешенными вопросами и разноречивыми предположениями. Едва ли не каждое мнение, относящееся к истории зороастризма, есть не более чем гипотеза, и число предлагаемых исследователями версий того или иного эпизода этой истории неуклонно растет. Не вызывает никаких споров только иранское происхождение зороастризма.

Древние иранцы и их верования

Предками древних иранцев были протоиндоиранские (иначе — арийские), вероятно, полукочевые скотоводческие племена, обитавшие, согласно одной из наиболее распространенных гипотез, в южно-русских степях и к востоку от Волги. Некоторые исследователи считают местом первоначального обитания этих племен пространство от Дуная до Урала. В IV—III тысячелетиях до н. э. у этих племен сложилась стойкая религиозная традиция, элементы которой сохранились в Индии у брахманов, в Иране — у жрецов местных культов, а позднее — в зороастризме.

Предположительно в начале III тысячелетия до н. э. протоиндоиранцы разделились на две ветви — индоарийскую и древнеиранскую. В результате длительных миграций индоарийцы, двигаясь с севера, заселили значительную часть полуострова Индостан, а древние иранцы — территорию Иранского нагорья и некоторые примыкающие к ней районы. Начало распространения арийских племен на территорию Средней Азии, Ирана и Афганистана историки датируют по-разному. Большинство современных российских исследователей полагает, что иранцы появились там в первой половине II тысячелетия до н. э. Часть из них двигалась с севера на юг, вероятно, через Кавказ, а часть — восточнее Каспийского моря. Вступая в контакты с местным оседлым населением, иранцы заимствовали элементы его земледельческой культуры. Автохтонное население, со своей стороны, усваивало язык при-

шельцев, постепенно вытеснявший местные языки и наречия. По мнению Э. А. Грантовского, «продвижение иранских племен в Иране определенно не носило характера завоевания или проникновения с переходом власти на значительных территориях к представителям этих племен. Напротив, уже весьма многочисленное ираноязычное население в IX — нач. VII вв. до н. э. в основном оказывается в зависимости от политических образований, созданных старым местным населением как на территории Ирана (Мана, Элам, Элипи и др.), так и в соседних странах (Ассирия, Урарту)»¹.

Древние иранцы, как и их предки протоиндоиранцы, поклонялись двум группам божеств: ахурам (более абстрактным, в большей степени олицетворявшим этические категории — справедливость, порядок) и даэвам (теснее связанным с природой). Они обожествляли и сами силы природы, например воду в облике богини Ардвисуры Анахиты. Наиболее важными и персонифицированными этическими категориями уже в глубокой древности стали светлые божества Мазда, воплощавший мудрость, правду, и Митра — договор, согласие, союз. Эти божества и понятия все прочнее ассоциировались с оседлой, мирной жизнью. Издревле почитался огонь — и как огонь очага, и как посредник между людьми и богами в жертвоприношении, и как животворящая сила солнца, и как всеочищающее пламя. Это его качество было особо важно, так как борьбе с ритуальным осквернением в этой религии, подчеркнуто противопоставлявшей понятия «свой — чужой», «благой — вредоносный», «чистый — скверный», «оседлый — кочевой», «мирный — воинственный», придавалось особое значение. В ритуале жрецы — атраваны — употребляли, как и в Индии, опьяняющий напиток хаому. Огонь и вода были главными объектами поклонения, поскольку от них в решающей мере зависела жизнь скотоводов. По-видимому, древнейшим из индоиранских культов был культ вечного огня. Приношения огню и воде составляли основу ежедневного богослужения, которое называлось «ясна» (у индоарийцев — «яджна») — от «яз»: «приносить жертву, поклоняться». Каждый из обрядов предназначался определенному божеству — огня, воды, неба, земли, Солнца, Луны, ветра и т. п.

Бог огня Митра и бог воды Варуна получили звание «ахура» (на санскрите — «асура»), т. е. «Бог, господин». Существовали также культы божеств, олицетворявших абстрактные понятия: дружбу (Аирйаман), справедливость (Арштат), доблесть (Хамварэти), послушание (Сраоша), победа (Вэрэтрагна). Большинство богов представлялись в антропоморфном облике, но Вэрэтрагна в виде кабана, считавшегося

¹ Грантовский Э. А. О распространении иранских племен на территории Ирана // История иранского государства и культуры. М., 1971. С. 316.

воплощением отваги. Постепенно среди всех богов «ахура» возвысился Ахура-Мазда (Господь Мудрости).

Древние иранцы верили, что мир делится на 7 областей-кругов, самый большой из которых находится в центре и населен людьми.

В языческих верованиях древних иранцев содержались начатки нравственных понятий, которые позднее получили развитие в зороастризме. Существовало представление о законе естества и гармонии как воплощении добродетели, «аша». Этому благодетельному началу противостояло зло, «друг» (на саскрите — «друх»). Соответственно все люди делились на праведников («ашаван») и приверженцев зла («друг-внант»).

Заратуштра и его вероучение

Мнения ученых о времени жизни древнеиранского пророка Заратуштры (в греческой и общеевропейской традиции — Зороастр) расходятся в пределах нескольких столетий. Наиболее приемлемым можно считать предположение, что Заратуштра жил не позднее VII в. до н. э. По всей видимости, Заратуштра был реальной исторической личностью, профессиональным жрецом и певцом, человеком, страстно увлеченным своей идеей и претерпевшим гонения и лишения в попытках обратить окружающих в свою веру. У себя на родине он подвергался преследованиям, отчего бежал к князю Виштаспе, который взял его под свое покровительство. Некоторые исследователи полагают, что Заратуштра вышел из скифской среды, но, не встретив поддержки, вынужден был покинуть родину. Локализация страны, где правил Виштаспа, крайне неопределенна. Лингвистический анализ раннеавестийских текстов указывает на то, что владение Виштаспы находилось где-то на востоке Ирана.

В более поздних зороастрийских письменных памятниках личность Заратуштры была мифологизирована, он приобрел черты легендарного героя, наделенного сверхчеловеческими качествами.

Священная книга зороастризма Авеста — памятник многослойный, создававшийся в продолжении нескольких столетий. Письменно текст Авесты был зафиксирован не ранее III в. и не позже VI в., но частично восходит к передававшимся изустно сюжетам II тысячелетия до н. э. Большая часть из 21 книги Авесты не сохранилась. В IV—VI вв. Авеста редактировалась и кодифицировалась, снабжалась комментариями — Зенд.

Главными в Авесте считаются три части. Во-первых, это Ясна — гимны и молитвы, разделенные на 72 главы. Ядром в Ясне являются 17 гат, стихотворных гимнов, согласно традиции, созданных За-

ратуштрой и его учениками, и примыкающие к ним семь глав, наиболее древние и близкие по языку к гатам.

Вторая часть Авесты, так называемая Яшта — моления божествам-язатам, третья — Видевдат (Вендидад), единственный целиком сохранившийся ритуально-культовый сборник, свод обрядовых предписаний, посвященный толкованию понятий греха, осквернения, чистоты и очищения. Примыкают к Авесте Зенд — ее толкование, записанное авестийским алфавитом на пехлевийском языке, и Бундегеш — изложение истории мироздания и пророчеств, так называемая Малая Авеста — сборник архаичных молитв, восходящих к маздеизму.

Для изучения истоков зороастризма наибольшее значение имеет часть Авесты, именуемая «Ясна» («жертвоприношение»), в которой объединены различные тексты, произносимые при совершении тех или иных обрядов.

Основное содержание гат — обличение существующих верований и стоящей за ними жреческой касты. Заратуштра призывает к ниспровержению ложных богов и их почитателей, включая и тех правителей, что покровительствуют «дурным проповедям». Отвергая культ древних божеств «дэвов» и низводя их в разряд демонов, Заратуштра выступил пророком верховного бога Ахура-Мазды (в греческой передаче — Ормузд). По учению Заратуштры, Ахура-Мазда — бог добра, олицетворяющий жизнь и правду. Он существовал предвечно и создал мир. Но наряду с Ахура-Маздой изначально существовал и его антипод — дух зла Анхра-Майнью (Ариман), олицетворяющий мрак и смерть. Ахура-Мазда непрерывно борется с Анхра-Майнью, опираясь на своих помощников, которые воплощают триаду зороастрийской этики: добромыслие, правду, бессмертие. Человек создан Ахура-Маздой, но свободен в выборе между добром и злом, а потому доступен воздействию духов зла. Таким образом, доктрина Заратуштры включала в себя дуалистическую идею вселенского противостояния двух полярных начал.

Самым оригинальным и смелым новшеством Заратуштры было утверждение свободы воли, свободного выбора человеком линии поведения. Сам пророк решительно и бескомпромиссно вступил как поборник добра («арта»).

Большинство исследователей согласно в том, что идея борьбы Ахура-Мазды с Анхра-Майнью отражала реальные общественные коллизии. Существует несколько гипотез, объясняющих смысл этих конфликтов, исходя из содержания самих проповедей Заратуштры. Так, в гатах часто и в разных сочетаниях упоминается скотоводство, говорится о домашних животных, обычно быках и коровах. Пророк призывает заботиться о скоте, беречь его от массовых забоев при жертвоприношениях (что практиковалось в современных ему обрядах) и, главное, от хищ-

ничества и разбоя. В. М. Массон дает следующее толкование этому мотиву: «Известно, что на определенной стадии развития общества, когда резко обособляются социальные группы, перерастающие в классы, именно скот и владение им были символом социальной и общественной значимости. Скот, как легко отчуждаемое имущество, становился в первую очередь объектом собственности. Обладание скотом означало богатство и процветание. В этом отношении показательно, что знатный род, представители которого одними из первых поддержали учение Заратуштры, назывался «хвагва», что этимологизируется как «имеющий хорошего быка» или «хороший скот». Один из приверженцев пророка носит имя Фрашауштра, что означает «обладающий годными (хорошими) верблюдами», другой — Джамаспа — «ведущий лошадь». Даже имя самого пророка означает «обладающий желтым верблюдом» или «верблюжий погонщик»¹.

Призывая покровительствовать скотоводству как залого процветания, Заратуштра указывал и на ту силу, которая способна избавить общество от набегов и грабежей, утвердить на земле порядок и справедливость. Это «хшатра» — власть земных владык. В 17-ти сохранившихся проповедях Заратуштры это понятие упомянуто 63 раза. По мнению пророка, добрый правитель несет смерть и истребление врагам и тем самым созидает мир для благополучных селений.

Можно предположить, что проповеди Заратуштры в его время воспринимались окружающими не только, а возможно, и не столько как вероучительные новации, но и как злободневные политические манифесты, призывавшие к созданию крупных государственных объединений под властью «праведных царей». Идея об Ахура-Мазде прямо соотносилась с идеей сильной центральной власти. Вероятно, этим объяснялись и неприятие учения Заратуштры в той среде, которую он порицал, и напротив, быстрое распространение его проповеди среди знати, стремившейся закрепить приобретенный ею имущественный и социальный статус.

Сам Заратуштра принял деятельное участие в политической борьбе за утверждение прочных начал государственности. При дворе Виштаспы приверженцами нового учения стали многие представители знати, включая Джамаспу, главного советника князя. Согласно зороастрийской традиции, Заратуштра добился признания в возрасте 42 лет. Но попытки Виштаспы создать значительное владение окончились неудачей. Его главный противник Арджатаспа, вождь одного из племен, подчинил себе княжество Виштаспы. Сам же Заратуштра в возрасте 77 лет был убит человеком из племени тура, то есть кочевником.

¹ Массон В. М. Древнейший Афганистан // История Афганистана. М., 1982. С. 24.

Несмотря на трагический конец пророческой миссии Заратуштры его вероучение оказало воздействие на последующее духовное развитие иранских народов и сыграло заметную роль в становлении иранских государственных институтов.

Зороастризм в государствах Древнего Ирана

Спустя некоторое время после своего возникновения зороастризм начал распространяться в Мидию, Персию и другие страны иранского мира. Есть предположение, что в первом крупном иранском государстве древности — Мидийской державе — в период правления последнего ее царя зороастризм уже стал официальной религией.

С приходом в середине VI в. до н. э. к власти в Иране персидского рода Ахеменидов и созданием ими крупной мировой империи эволюция религиозных верований иранцев продолжилась. Окончательно сложившуюся в период Ахеменидов (VI—IV вв. до н. э.) религию раннеклассового общества можно условно назвать маздеизмом: в ней прежде всего почитался Ахура-Мазда, осознававшийся как демиург, воплощение и носитель блага. Выступал он, однако, в окружении других божеств, весьма недифференцированных по функциям и месту в аморфной иерархии. Резко усилился в маздеизме дуализм — и сюжетный, и ролевой, и этический: дурному противопоставлялось благое (божество, деяние), тьме — огонь (храмы огня стали основным местом культа), злу (социальный и природный беспорядок) — добро (вода, земледелие, город; справедливость). Наследственные жрецы-маги (магу — мидийское племя, фактически монополизировавшее при Ахеменидах отправление культа) старательно закрепляли сословный характер вероучения маздеизма.

При Ахеменидах зороастризм сосуществовал с религиозными традициями персидского и других иранских народов, религией жреческой касты магов, а также религиями и культами многочисленных народов, покоренных персидскими царями, от египтян и греков на западе до индийцев на востоке. Персы ахеменидской эпохи продолжали поклоняться древним индоиранским божествам природы — Митре (бог Солнца и света), Анахите (богиня воды и плодородия) и др., то есть, тем самым, которых в свое время отверг Заратуштра. Вероятно, персы так и не приняли зороастризм до конца царствования Ахеменидов.

Что касается магов, составлявших влиятельную жреческую корпорацию, то, по сообщениям многих античных авторов, они были учениками и последователями Заратуштры. Некоторые современные ученые полагают, однако, что маги были принуждены Ахеменидами принять зороастризм, но впоследствии исказили его, введя культ дэвов, запре-

щенный Заратуштрой. Другие историки считают, что распространение культов Анахиты и Митры при поздних Ахеменидах было результатом влияния религиозных представлений персидского и других иранских народов, продолжавших поклоняться своим древним божествам. При этом первенствующее положение Ахура-Мазды в царском пантеоне сохранялось.

В IV в. до н. э. началась доктринальная обработка зороастрийского учения о борьбе добра и зла. При этом сложилась доктрина зрванизма, согласно которой добрый дух Ахура-Мазда и злой дух Анхра-Майнью являются сыновьями-близнецами «Бесконечного времени» — бога времени Зрвана. Каждый из этих духов обладает равной силой и правит миром по три тысячи лет, после чего в течение следующих трех тысяч лет между ними будет происходить борьба.

Зороастрийские жрецы разработали эсхатологическую доктрину, согласно которой мировая история длится 12 тысяч лет. Первые три тысячи лет были «золотым веком» когда не было ни холода, ни зноя, ни болезней, ни смерти, ни старости. Земля была обильна и плодородна, по ней ходили тучные стада. То был период господства Ахура-Мазды. С окончанием «золотого века» Анхра-Майнью навел на землю голод, болезни, смерть. Но в мир явится спаситель из рода Заратуштры, и в конечном счете добро одержит полную победу над злом, возникнет вечное царство справедливости, и Ахура-Мазда станет господином вселенной.

По мнению ряда исследователей, учение зороастрийских жрецов о конце мира и воскрешении мертвых, о грядущем спасителе и последнем суде стало одним из источников подобных же представлений в иудаизме, христианстве, исламе и других религиях. Некоторые положения зороастрийского учения могли быть восприняты и древнегреческими философами. Во всяком случае, это учение им было в общих чертах известно. О нем писали Аристотель, Плутарх, Диоген Лаэртский.

Если раннему зороастризму было чуждо идолопоклонство (в гатах Ахура-Мазда выступает как существо абстрактное, бестелесное), то при Ахеменидах в нем появился элемент антропоморфизма. М. А. Дандамаев так объясняет это нововведение персидских царей: «Они должны были показать своего бога десяткам и сотням подвластных им народов. Символом верховного бога Ахура-Мазды был выбран символ верховного бога ассирийцев — Ашшура. Здесь даже не требовались серьезные иконографические изменения: на позднеассирийских цилиндрах Ашшур изображался в виде фигуры царя между двух распахнутых крыльев, в солнечном диске, а на эламских цилиндрах — почти так, как позже у Ахеменидов, — в зубчатой короне. <...> Порталы дворцов Персеполя, главные сцены на лестницах венчало изображение солнечного диска с

крыльями — символа, широко распространенного в Египте, но, вероятно, истолкованного как символ Ахура-Мазды. <...> В Персеполе раскопано много печатей, на которых изображен крылатый Ахура-Мазда в солнечном диске»¹.

Разгром Ахеменидов и захват их империи Александром Македонским, последовавшие за его смертью в 323 г. до н. э. междоусобные войны его преемников-диadoхов и возникновение в Азии эллинистической державы Селевкидов способствовали тесному взаимопроникновению там греческих и местных культур и верований. Пантеон богов, которым поклонялись в разных частях эллинизированной Азии, заметно увеличился. Зороастризм утратил положение государственной религии, хотя его традиция и сохранилась.

В середине III в. до н. э. власть в Иране перешла к местной династии Аршакидов, происходившей из Парфии. Парфянское царство Аршакидов просуществовало до начала III в. н. э. и долгое время было крупнейшей державой, соперничавшей с Римом за гегемонию в Западной Азии.

В парфянскую эпоху в разных частях империи продолжали сохраняться эллинистические традиции и культы греческих богов, имели хождение также иудаизм, раннее христианство и другие религии. Древние иранские божества нередко отождествлялись с греческими и римскими: Зевс воспринимался как Ахура-Мазда, Митра как Аполлон и т. п. В самой Парфии Ахура-Мазда был включен в круг других иранских богов, таких, как Митра и Анахита. Некоторые данные указывают на то, что сохранился и зороастрийский культ, существовали храмы огня и зороастрийский календарь.

При Аршакидах действовал совет иранских жрецов-магов, предпринимались попытки кодификации Авесты и редактирования некоторых ее разделов, хотя главной оставалась устная традиция.

Наиболее полного развития зороастризм достиг в эпоху Сасанидов, иранской династии, пришедшей на смену Аршакидам и правившей с 224 г. до завоевания Ирана арабами в VII в. Сасаниды, происходившие, как и их далекие предшественники Ахемениды, из Парса, считали себя законными наследниками древнеперсидских царей и покровительствовали возрождению иранских традиций. При них зороастризм стал государственной религией, а корпорация зороастрийских жрецов приобрела исключительное влияние. Возглавлял жреческую касту *магупат* (глава магов). Позднее появился титул *магупатан-магупат* (в более позднем звучании — мобедан-мобед), то есть «маг магов» — по аналогии с древним царским титулом «царь царей». Верховный жрец стал

¹ Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика Древнего Ирана. М., 1980. С. 326—327.

считаться вторым лицом в государстве после царя. Зороастрийскими жрецами разрабатывались вероучение, обрядность, различные ритуалы. По мере укрепления государственной религии усиливалась нетерпимость к иноверам.

В условиях обострения социальных противоречий и углублявшегося кризиса античного сознания в сасанидской империи, как и в некоторых соседних странах, появлялись многочисленные новые вероучения, нередко эклектические. Самым влиятельным из них было манихейство, вобравшее в себя элементы зороастризма, христианства, гностицизма, буддизма.

В конце V в. в сасанидском Иране развернулось массовое общественно-религиозное движение маздакитов, в основе идеологии которого было учение секты *зарадуштакан* (возникла еще в середине II в.), претендовавшее на знание истинного первоначального смысла зороастризма, позднее якобы искаженного жрецами. Маздакитское движение приобрело столь мощный размах, что сам царь Кавад примкнул к числу приверженцев Маздака и взял его под свое покровительство. Это явилось одной из причин заговора против царя, организованного жрецами и знатью. Кавад был заточен в замок, но вскоре бежал оттуда и сумел вернуть себе власть, хотя и был вынужден отказаться от прямой поддержки Маздака, оставаясь его единомышленником. Позднее царь, заподозрив Маздака и его ближайших сподвижников в заговоре, казнил их.

При сыне и преемнике Кавада Хосрове I разгром маздакитов был завершен, и положение официального зороастризма упрочилось. Было продолжено составление и редактирование канонического текста Авесты, сопровождавшееся изъятием некоторых частей и добавлением произведений на среднеперсидском языке. Анонимный автор зороастрийского сочинения Денкарт, написанного в IX в., сообщал, что при Сасанидах Авеста состояла из 21 части. Дошедшая до нас Авеста состоит из трех главных книг: Ясны, Яштов и Видевдата. Кроме того, в сасанидское время был составлен сборник извлечений из Авесты, в основном молитв, названных Малой Авестой (Хурд Авеста). Из 21 книги, существовавшей при Сасанидах, полностью сохранилась лишь одна — Видевдат. Это прежде всего свод законов о ритуальной чистоте, о дозволенном и запрещенном и т. п.

Зороастризм от Средневековья до наших дней

К 642 г. Сасанидский Иран, завоеванный арабами-мусульманами, был включен в состав арабской теократической империи — халифата.

Покоренное арабами население либо принимало веру победителей и в этом случае освобождалось от традиционной подушной подати,

либо сохраняло старую веру и продолжало выплачивать все прежние налоги. Все иудеи, христиане (ахль-аль китаб — «люди писания») и в течение первых веков существования халифата зороастрийцы были включены в категорию зиммиев («ахль-аль зимма» — «люди, находящиеся под покровительством»). Число зороастрийцев в Иране оставалось довольно значительным в течение долгого времени после арабского завоевания. Арабские историки и географы IX—X вв. Якуби, Масуди, Истахри, Ибн Хаукал сообщали, что во времена первых халифов из династии Омейядов, правившей с 661 по 750 г., население Кермана открыто исповедовало зороастризм. Центрами зороастризма продолжали оставаться в основном города прикаспийских областей — Гиляна, Мазандерана, Горгана, а также Истахр, сельское население которого было полностью зороастрийским. В Фарсе сохранялись древние храмы и алтари огня. Зороастрийцы еще не носили отличной от мусульман одежды. В удаленных от центра халифата провинциях Ирана исламизация населения происходила медленнее, и зороастризм сохранялся дольше.

При Аббасидах (династии, правившей с 750 г.) в халифате усилилось влияние иранской культуры, и некоторое время отношение к зороастризму было довольно терпимым. Соборные мечети в городах строились напротив храмов огня.

До середины IX в. в Иране не наблюдалось массового принудительного обращения зороастрийцев в ислам. Позднее начались притеснения. В IX—X вв. были уничтожены многие храмы и алтари огня, зороастрийские святыни. Зороастрийцев стали называть гебрами (искаженное «кафир» — «неверный» по-арабски). Между ними и их соотечественниками-мусульманами участились конфликты. Приверженцы древней иранской религии чувствовали себя изгоями в собственной стране. Это побуждало многих из них переселяться на чужбину. Хотя единовременного массового исхода зороастрийцев из Ирана и не было, число их неуклонно сокращалось за счет перехода в ислам.

Часть зороастрийцев переселилась в Индию, где их стали называть парсами, поскольку первые их поколения говорили на персидском языке. Из священных книг они взяли с собой только самые простые авестийские тексты для молитв. Обосновались они в Гуджарате. Долгое время их община жила там обособленно, браки за ее пределами запрещались, и она росла очень медленно. Парсы расселялись в городах, в том числе портовых. Через 200—300 лет они говорили уже только на гуджаратском языке и носили местную одежду. В конце XVI—XVII вв. они сосредоточились в основном в портовых городах Бомбее и Сурате.

На протяжении веков парсы поддерживали контакты с единоверцами в Иране, положение которых стало еще более трудным при сельджукских султанах (XI—XII вв.) и особенно во время нашествия монго-

лов на Иран в XIII в., когда немногие сохранившиеся к тому времени храмы огня были разрушены, а священные книги уничтожены.

Притеснения иранских зороастрийцев продолжались при Тимуре и его преемниках и в эпоху Сефевидов. Шах Аббас I (правил в 1587—1629 гг.) насильственно переселил 3 тысячи богатых семей зороастрийцев из Йезда в столицу Исфаган. Предпоследний сефевидский шах Солтан-Хосейн издал указ о насильственном обращении зороастрийцев в ислам. Тех, кто отказывался переменить веру, пытали и казнили.

С конца XVIII в. зороастрийцам было запрещено заниматься многими видами ремесел, связанных с изготовлением тканей, одежды и т. п. Многовековые гонения низвели последователей древнего пророка Заратустры до положения малочисленного и дискриминируемого религиозного меньшинства. К началу XX в. их община в Иране не превышала нескольких тысяч человек.

Заметные изменения в отношении к зороастризму произошли в эпоху правления в Иране двух шахов последней династии Пехлеви (1925—1979 гг.). Ее основатель Реза-шах Пехлеви утвердил новую государственную идеологию Ирана, которая должна была «восстановить» древнеиранскую культурно-историческую традицию, заглушенную 13 веками господства в стране ислама. В этой доктрине, именуемой некоторыми исследователями пехлевизмом, основным источником самосознания иранцев провозглашалось величие древнего, доисламского Ирана и его культуры. Подданные династии Пехлеви должны были считать себя прежде всего представителями народа, создавшего в древности великие империи, и только во вторую очередь мусульманами-шиитами.

Эта установка посягала на интересы шиитских богословов, со времени Сефевидов обладавших исключительным влиянием на духовную жизнь иранцев и на всю общественную жизнь в стране. Поэтому многие из авторитетных шиитских идеологов, включая будущего вождя исламской революции в Иране Хомейни, активно выступили против реформ Реза-шаха и его сына.

Идеология и практика пехлевизма сыграла немалую роль в оживлении интереса к доисламской культуре и традициям иранцев. Государство покровительствовало научным исследованиям в этих областях. В связи с этим иначе стали смотреть и на зороастризм. В 1934 г. на литературном факультете Тегеранского университета было введено преподавание Авесты. Изучались зороастрийская философия и этика. Издавались и комментировались тексты на авестийском, древнеперсидском и среднеперсидском языках. Началась реформа современного литературного персидского языка, многие арабские слова

заменялись персидскими, в том числе неологизмами. Многие из этих слов прижились в лексике языка фарси. Произошли изменения и в общепринятой иерархии великих персидских поэтов Средневековья. Если прежде самыми популярными классиками были Саади и Хафез, поэты, причисляемые к суфийскому кругу, то начиная с 20-х годов предметом особого почитания стала великая поэма Фирдоуси «Шахнаме», некогда вызывавшая настороженное отношение ревнителей мусульманского благочестия главным образом потому, что в ней прославляются легендарные цари и герои древнего, доисламского Ирана. Началось археологическое изучение древнеиранских городов Персеполя, Пасаргад, Суз.

Положение зороастрийцев в Иране существенно менялось к лучшему. Они уже не считались изгоями. В конце 20-х годов они были уравнены с мусульманами во всех правах. Некоторые из них приобрели достаточно видное положение в обществе, другие владели большими предприятиями, занимались торговлей. Стали расширяться контакты иранских зороастрийцев с единоверцами в Индии.

Иранская революция 1978—1979-х годов, положившая конец правлению династии Пехлеви, резко изменила идеологические ориентиры властей. Узаконенные конституцией Исламской республики Иран (принята в декабре 1979 г.) верховные полномочия шиитских законоведов позволили им упразднить многие из предпринятых шахами Пехлеви нововведений. Властью утверждается непререкаемое первенство исламских начал во всех областях жизни. В этих условиях положение иранских зороастрийцев изменилось к худшему. Согласно конституции, они наряду с иудеями считаются религиозным меньшинством, их общественная активность резко снизилась. Судьба индийских зороастрийцев, парсов, сложилась не столь драматично.

Зороастрийская этика. Обряды и праздники

В зороастризме всегда стойко сохранялась, существовавшая еще в языческих верованиях древних иранцев и ярко выраженная в проповедях Заратуштры, этическая доминанта. Само бытие человека, по этим представлениям, ставит его перед выбором пути. Зороастризм наделяет человека свойствами целого мира, микрокосма.

Главным нравственным правилом современного зороастризма остаются провозглашенные основателем веры, пророком Заратуштрой, требования сохранения жизни и борьбы со злом.

Жизнь следует поддерживать постоянным трудом и заботой о продолжении рода. По традиции, самыми почитаемыми из видов деятельности считаются разведение скота и земледелие. Борьба со злом пони-

мается как сражение с демонами. Силы зла суть силы смерти. Бог противостоит злу, как свет тьме, как жизнь нежизни. Поэтому поддерживающие жизнь еда и питье действуют против злого духа Аз, и зороастризм не налагает запрета на умерщвление любых живых существ и не предписывает вегетарианства.

Посмертная судьба человека определяется в зороастризме соотношением его добрых и злых дел, слов и помыслов в течение всей жизни. Этот принцип допускает снисходительность к человеческим слабостям: не все провинности человека будут положены на весы последнего суда. Проступки и прегрешения искупаются исповедью, покаянием и молитвой, а также добрыми делами.

Современный зороастризм сохранил основные обряды, сложившиеся за его многовековую историю. Некоторые из этих обрядов восходят к глубокой древности, возможно, к эпохе протоиндоиранской общности.

В возрасте 7 лет (в Индии) или 10 лет (в Иране) ребенок в зороастрийской семье проходит обряд инициации. Он получает рубаху и пояс, которые должен носить всю жизнь. Обряд жертвоприношения («ясна»), при котором используют священный эликсир («хаома»), совершается перед священным огнем. При этом читают тексты из Авесты. Священный огонь должен гореть в храме постоянно. Его подпитывают пять раз в течение дня. Молитвы читают также пять раз в день.

Есть все основания полагать, что правило пятикратной молитвы в исламе имеет зороастрийское происхождение. Для обозначения молитвы у мусульман кроме арабского слова «салат» существует и другое, иранское — «намаз». Оно больше распространено именно в тех странах, где до ислама господствовал зороастризм, — в Иране, Афганистане, Средней Азии.

Большим своеобразием отличается погребальный обряд зороастрийцев. К телу умершего пять раз в течение дня подводят собаку. После первого раза в помещение вносят огонь, который горит там в течение трех дней после того, как покойника отнесут на Башню Молчания. Вынос тела должен происходить в дневное время. Башню Молчания завершают три площадки в виде концентрических кругов — соответственно для мужчин, женщин и детей. Тела кладут обнаженными. Гнездящиеся вокруг башни грифы за один — три часа обглаживают тела до костей. После того как кости высохнут на солнце, их сбрасывают в колодец, отверстие которого находится в центре башни. Раньше кости мертвых хранились также в оссуариях. Зороастрийцы верят, что душа покойного достигает того света на четвертый день и предстает перед божьим судом.

В зороастризме сохранилось множество праздников, в большинстве своем, вероятно, имеющих языческое происхождение. Главными считаются 6 сезонных праздников («гаханбар»). Кроме того, каждый из 12 месяцев посвящен какому-либо из древних божеств.

Самый торжественный и радостный из всех зороастрийских праздников — Ноуруз (Новый год), отмечаемый в день весеннего равноденствия. История Ноуруза также подтверждает чрезвычайную живучесть древних обрядов. Ноуруз, считавшийся главным иранским праздником еще в ахеменидскую эпоху, сохранился до наших дней не только у зороастрийцев. Он широко отмечается и в некоторых ныне мусульманских странах, прежде всего в Иране, Афганистане, Средней Азии.

Парсизм

Более тысячи лет тому назад на западном побережье Индии высадились несколько сотен зороастрийцев, покинувших Иран из-за преследований мусульманскими правителями «неверных» огнепоклонников-гебров. Произошло это на юге Гуджарата, недалеко от того места, где через семь веков вырос город Бомбей. Местный правитель-раджа разрешил выходцам из южных районов Персии — Фарса — основать в его владениях свое поселение, названное Санджан. Вскоре туда был доставлен по суше из Ирана священный огонь Аташ-Бахрам, и до XV века Санджан оставался главным культовым центром общины парсов (как их стали называть в Индии). Скоро они расселились по всему побережью Гуджарата.

В этом районе издавна селились выходцы из стран — западных соседей Индии, и парсы были приняты в кастовое индуистское общество на правах земледельческой общины-касты, самоуправляемой и автономной в культе и культуре. Сами парсы подчеркивали сходство своих обрядов и обычаев с обрядами и обычаями индуизма, довольно быстро перешли в повседневном общении на язык гуджарати и весьма органично вошли в социальную структуру Гуджарата.

Исламизация поликонфессионального населения Индии никогда не принимала крайних форм, но, все же, спасая свой храм священного огня от мусульманских султанов Гуджарата, парсы перенесли его в XV веке в Навсари, поблизости от крупного порта Сурат, а в середине XVIII века — в селение Удвада, недалеко, где и сейчас поддерживается священный огонь зороастризма. Впрочем, сегодня это уже не единственный огонь высшего ранга у парсов Индии.

Еще до переноса Аташ-Бахрама в Навсари расселение парсов по побережью Гуджарата в XII—XIII веках привело к разделению жречества на пять территориальных групп — пантхов. Усилилась потребность в упорядочении культа: настойчиво разыскивались и переписывались старые тексты, пантхи поддерживали связи с зороастрийцами-гебрами Ирана, получая от них разъяснения по вопросам культовой практики. При этом, однако, все большую роль в жизни парсийской общины играл светский орган — панчаят в Навсари.

С расцветом гуджаратской торговли и особенно в правление в Индии веротерпимого императора Акбара (1556—1605) положение парсийских общин Гуджарата заметно улучшилось. Религиозные реформы Акбара повысили социальный статус и религиозную активность парсийского жречества, получавшего титулы и земли и активно занимавшегося поиском, сверкой, исправлением, переводом, комментированием литургических текстов. Парсы Индии в целом по-прежнему оставались замкнутой общиной земледельцев и ремесленников, небольшой по индийским масштабам.

Однако все больше парсов занималось торговлей, поставляя на рынок крупный рогатый скот, табак, спиртные напитки и особенно — ткани. К XVII веку в торговых центрах Гуджарата (Сурат, а с середины XVII века и Бомбей) усиливается купеческая и ремесленная парсийская прослойка, связанная, например, с процветавшими индийскими верфями. Так, в Сурате парсы составляли пятую часть полумиллионного населения.

Особенно крепкие позиции у парсов были в Бомбее, являвшемся собственностью английской Ост-Индской компании. Компания нуждалась в посредниках в торговле с Индией и провозгласила принцип религиозной терпимости в своих владениях, в противовес растущему мусульманскому фанатизму правителей Индии. Со второй половины XVII века именно в Бомбее многие предприимчивые парсы получали участки земли, оседали там и занимались предпринимательством. Поскольку же Бомбей находился за пределами юрисдикции жреческих пантхов, резко возростала роль светских лидеров: глав купеческих родов, их совета — панчаята, наследственных старейшин. Именно парсы-компрадоры, посредники в торговле европейцев, стали определять экономическую, духовную и социальную жизнь парсийской общины.

В XVIII — начале XIX века были заложены основы благосостояния ведущих и сейчас семей парсийской буржуазии, члены которых становились торговыми агентами, банкирами, железнодорожными подрядчиками, а затем и фабрикантами. Они строили и контролировали алтари огня и агиари — храмы огня, погребальные башни дахмы, или астодан (известные как «башни молчания»), содержали семейных жрецов, которые все меньше зависели от жреческих пантхов, особенно в Бомбее. Крепли их экономические связи с англичанами, а значит и политическое влияние по мере расширения колониальной империи. Показательно, что первый индеец, побывавший по делам в Англии, был парс, так же, как и первый индеец, награжденный британским титулом. Панчаят парсов Бомбея богател, занимался благотворительностью и все больше становился властным центром парсийской общины. Даже контакты с гебрами Ирана использовались индийскими единоверцами для расши-

рения сферы своей предпринимательской деятельности. Процесс урбанизации в XIX веке шел на побережье Гуджарата быстро, и в первой половине XX века подавляющее большинство парсов Индии сосредоточилось в городах, превратившись в массу своей в «средний класс».

С XVIII века усиливается внимание парсов Индии к духовному наследию предков. Переводческая деятельность, поиски и публикация текстов, контакты с жречеством Ирана выявили расхождения в календаре, ритуале, социально-бытовых привычках парсов с практикой раннего зороастризма. К разногласиям среди парсов в оценке «иранской чистоты» культа прибавились в XIX веке такие факторы, расслаивавшие общину парсов, как деятельность протестантских миссионеров, теософов (отсюда рост оккультизма), исследования европейских ученых. Все это поставило зарождавшуюся парсийскую интеллигенцию перед необходимостью оценить свою религиозную культуру в новом контексте, вчитаться в сохранившиеся древние книги, выделить наследие «реформатора Заратуштры» из архаических текстов, вдуматься в смысл древних ритуалов.

Со времени своего исхода парсы сберегли богослужебные тексты, к которым позже делали важные добавления, разыскав в Иране, например, Видевдат, создав затем Пазенд (запись авестийскими буквами пехлевийского текста Авесты — Зеида). Однако умение понимать и комментировать эти книги было утеряно. Литургические тексты до XIX века читались наизусть, на пехлевийском языке, и даже Ясна воспринималась через комментарии: древний оригинал в XII веке был переведен на санскрит, а с него позже на разговорный гуджарати, ставший языком парсов.

Ритуализация духовной жизни соответствовала тенденции превращения парсов в касту индийского общества и сопровождалась заимствованиями в сфере социальной, а затем и культовой практики, тем более, что у зороастризма и индуизма были общие индоиранские корни. Вообще, парсы не только быстро перешли на язык гуджарати, но и заимствовали индийскую одежду (кроме священного шнура-кушти на талии, рубахи-судра, обязательного головного платка у женщин и элементов ритуального одеяния жрецов). Резко усилилась тенденция к эндогамии, практически невозможным стал прием в общину. Приблизились к индуистским брачные нормы и обряды, выросла роль астролога. Парсы отказались от жертвоприношения коров, до недавнего времени не готовили напиток-хаому — в Индии не росли нужные растения. Появились отличия в типах храмов-агиари.

Особую роль стал играть принцип ритуальной чистоты, столь важный в индуизме, соответственно — понятия и нормы осквернения и очищения, регламентировавшие и быт, и отправления культа. Слож-

ные очистительные церемонии (барашном) напоминали индуистские и осуществлялись жрецами (дастурами, мобедами) и служками (хербедами).

С конца XIX века в парсизме начались реформаторские движения. «Обновленцы» призывали к переходу в богослужении на язык гуджарати, к реформе календаря, что вызвало активное противодействие консервативно настроенных парсов. В последние десятилетия быстрыми темпами ослабевает конфессиональный характер общины, как следствие — распространяются смешанные браки, и на фоне общего снижения рождаемости в урбанизированной общине численность парсов уменьшается.

Всего в мире зороастрийцев — беждинов (общее самоназвание) около 130 тысяч, причем в Индии парсов 80—100 тысяч, в Иране гебров около 20 тысяч. Небольшая диаспора есть в Пакистане, Шри-Ланке и в англосаксонских странах.

Суть верований зороастрийцев Индии наиболее сжато выражена в своеобразном «символе веры», произносимом ими ежедневно: «Признаю себя почитателем Мазды, последователем Заратуштры. Отрекаюсь от демонов-дазвов, принимаю веру Ахуры. Поклоняюсь Амеша-Спенте. Молюсь Амеша-Спенте. Ахура-Мазде — доброму, всеблагому — принадлежит все благое».

Стержнем религиозной жизни парсов является обязательная ежедневная пятеричная молитва, освященная авторитетом Заратуштры, и семь древних календарных праздников. Кроме того, важные элементы культа — обряд инициации, материальные символы веры (включая амулеты), огонь как центр культовой практики, идея чистоты, очищения от скверны и вытекающий из нее своеобразный похоронный обряд.

Молитва — важнейшая обязанность парса — творится ежедневно пять раз и, кроме того, при обрядах. Перед молитвой верующий должен совершить омовение и, держа в руках перед собой развязанный священный пояс-шнур кушти, обратясь лицом к северу (гебры Ирана — к югу), произнести дошедшие из глубокой древности молитвословия. Образцом их можно считать молитву Ахунвар, обращенную к Ахура-Мазде: «Наилучший владыка, судия истинно избираемый! Утверждай силу действия — результат жизни с Благим помыслом — ради Мазды — владыки, пастыря смиренных!»

Собственно молитвами являются и гимны Заратуштры, как, например, гаты 1 и 2 из Ясны: «С упоением молюсь, простираю к Мазде руки я, чтобы добрый дух сперва принял все, что приготовил я... Мазда, Мудрый Властелин, дай мне оба мира в дар — мир вещей и мир души!». Разновидностью молитвы можно считать специфическое для парсов «взятие ваджа»: священные заклинания-мантры, которыми сопровождаются все важные дела и предваряются поступки.

Древние календарные праздники парсов также освящены именем Заратуштры, однако, восходят к земледельческим и скотоводческим традициям древних персцев. Это — шесть празднеств-гаханбаров в честь Амеша-Спенты и Новый Год-Ноуруз в честь Ахура-Мазды и огня, отмечаемый в весеннее равноденствие. Пятидневные торжества, в ходе которых поклоняются и душам предков, начинаются богослужением и ранее всегда заканчивались коллективной трапезой.

Богослужение у парсов — это коллективное священнодействие, повторенное за жрецом определенных слов и жестов, вознесение хвалы божествам зороастризма, а также обряды жрецов у священного огня в металлической чаше, скрытой в огороженном алтаре. Основная часть литургии называется Ясна, есть и другие службы, например, почитание хаомы. В ритуальном угощении главные продукты — фрукты, сахар, хлеб. Сохранились в обрядах следы древней экстатической практики.

Инициация — торжественный обряд, совершаемый у парсов Индии жрецами, обычно в храме. Главное в нем — надевание священного шнура — пояса-кушти, а мужчинам — и рубахи-судра.

Едва ли не древнейший комплекс представлений зороастризма и парсизма — о чистоте, ее высшем символе — огне, о похоронном обряде. Осквернению подвержено все, но более всего — самое чистое: огонь, вода, земля, жрец, верующий парс. Нечисто все злое, лживое, мертвое (и труп), грязное (отбросы, мусор), чужое. Нечиста кровь, а значит, и женщина в период месячных и родов. Соприкосновение с ритуально нечистым требует ритуального очищения. Для этого разработаны очень сложные обряды: от простого омовения до большого ритуального очищения — барашном.

Страх перед осквернением и необходимость сложного и дорогостоящего очищения породили множество запретов: ограничения в совместных трапезах и купании, в приеме пищи из рук чужаков, в контакте с мусором, с нечистотами — ранее парсы избегали даже выходить из дома в дождь, дабы грязь, смытая с тела, не оскверняла землю.

Но наиболее разработано обрядовое избегание осквернения трупом. Дабы не осквернять чистые стихии, зороастрийцы выработали уникальный похоронный обряд. Специальные могильщики-насассалары, которых сторонятся все другие парсы, на четвертые сутки после смерти уносят труп в астодан — каменную башню пяти метров высотой без крыши и с уступами внутри. Там труп закрепляют на площадке-дахме, а после того, как его расклюют птицы и кости очистятся от плоти, — сбрасывают во внутренний колодец этой «башни молчания». После поминок и периода траурного воздержания близкие покойного очищаются омовением и особыми обрядами. В наши дни, при запретах (в Иране) или невозможности для широко расселившихся парсов устроить традиционные похороны в дахме, хоронят и в земле, точнее — в цементе.

МАНИХЕЙСТВО

В III в. в Персии сформировалась и быстро вышла на мировую арену религия, с самого начала претендовавшая на всеобъемлющий, универсальный характер,— манихейство, названное так по имени ее основателя Мани (216—277). Возникнув, по-видимому, как ответ на потребность в реформировании зороастризма в начале правления династии Сасанидов, манихейство превратилось в религию вполне самостоятельную и влиятельную, хотя за почти тысячелетнее свое существование оно так нигде и не стало государственной религией, кроме как в государстве уйгуров (с 765 по 840 г.). Во многом благодаря миссионерской деятельности Мани, его учеников и позднейших последователей эта религия распространилась на обширной территории — от Северной Африки до Индии и Китая. Манихейство явилось как бы обобщением наследия восточных религий с давними дуалистическими традициями; одновременно оно вобрало идеи и образы западных религиозных и философских учений, возникших несколько раньше манихейства. Учение манихеев в течение веков оказывало влияние на духовную жизнь многих народов. В то же время против манихейства боролись официальные религии — сначала политеистическая религия Рима, затем монотеистические христианство и ислам, дуалистический зороастризм. Преследуемое на Западе, манихейство обосновалось в Центральной Азии. Идеи же этого учения, несмотря на то, что манихейство как таковое перестало существовать в XIII в., стали основой многочисленных средневековых ересей. В социальном плане опорой манихейства были беднейшее крестьянство, колоны и рабы, во главе же общин стояли образованные люди, способные донести до членов общин достаточно сложное учение.

Манихейское религиозно-философское учение — результат интеллектуального творчества необычайно талантливого человека, обладавшего богатым воображением, обширными познаниями в области религии, философии и природоведения, а также способностью систематизировать элементы культур разных народов. В его личности соединились поэт, философ, художник и музыкант. Мани родился в небольшом вави-

лонском селении в семье персов-зороастрийцев. Переселившись на юг Месопотамии, его отец Пати вступил в иудейско-христианскую секту элхасайтов — по имени ее основателя Элхасая (вторая пол. II в.). С четырех лет здесь воспитывался и Мани. В довольно раннем возрасте (лет 12 или 13) он начал полемизировать с единоверцами, а в 24 года выступил перед ними с проповедью новой религии, но был избит пресвитерами. Вместе с отцом и двумя юношами, которые стали его первыми учениками, он покинул общину. В течение двух последующих лет Мани со своими учениками объездил несколько стран, проповедуя свое учение, видимо, главным образом в иудео-христианских общинах. В странствиях он обретал новых учеников; его ученики направлялись им с миссией в разные страны. Вернувшись в Иран, он появился при дворе персидского шахиншаха Шапура I, перед которым выступил с проповедью. Проповедь властителю понравилась, и он разрешил Мани распространять новую веру, возможно, усматривая в ней основание для будущей имперской религии. После того как Шапур охладел к манихейству и его основателю (не без влияния зороастрийского жречества), Мани с учениками отправился в очередное странствие, основывая все новые общины. Его ученики проповедовали в Центральной Азии, в Римской империи, в Армении, сам он путешествовал по Парфии и другим регионам. В 273 г., после смерти Шапура, Мани появился при дворе его сына Ормизда, который отнесся к нему благосклонно. Вскоре Мани отправился в Ассирию и вернулся в Иран, где властителем был уже Бахрам I. Царь обвинил Мани в распространении ереси, сеющей зло, возможно, заподозрив его в симпатии к Риму, а также в извращении истинной веры. Под влиянием ортодоксальных зороастрийских жрецов он заключил его в тюрьму. Тайно проникшим в тюрьму ученикам Мани отдал последние распоряжения: назначил главу церкви (своего ученика Сисинния), 12 учителей и 72 епископа. Примерно через месяц заключенный в колодки и цепи Мани умер (по легенде был казнен через распятие).

Сведения о Мани и его учении содержатся в антиманихейских сочинениях христианских богословов (Августина, Ефрема Сирина и др.), а также в работах арабских мыслителей (аль-Бируни, ан-Надима и др.). В начале XX века в Восточном Туркестане (районе Турфана) были найдены тысячи текстов — фрагментов из книг Мани и его последователей, написанных на восточных (среднеперсидском, согдийском, уйгурском и т. д.) языках и относящихся главным образом к VIII веку. В 1928 г. в Каире была найдена книга «Кефалайя» («Главы»), написанная на коптском языке примерно через столетие после смерти Мани, — первая из дошедших до нашего времени в более или менее полном виде манихейских книг (книга издана на русском языке с обширными комментариями

Е.Б. Смагиной в 1998 г.). В начале 30-х годов в других местах были найдены рукописи манихейских книг на латинском и китайском языках.

Согласно источникам, манихейский канон создан самим основателем новой религии. Он состоял из семи книг религиозно-этического содержания, написанных на арамейском языке. От них сохранились фрагменты и названия. Это «Живое евангелие», «Сокровище жизни», «Прагматия» (труд, трактат), «Книга таинств», «Книга гигантов», «Послания» и «Псалмы». В основной канон не вошли еще несколько чтимых манихеями книг Мани, прежде всего, «Шапуракан» на среднеперсидском языке, написанная в свое время для Шапура I, — в ней излагались основы манихейской религии и некоторые автобиографические сведения. Известно, что Мани, славившийся и как прекрасный художник, написал еще книгу «Образ», которая была снабжена его рисунками, иллюстрировавшими отдельные положения учения. В «Кефалайе» «некий Слушатель» говорит «Апостолу»: «...ты запечатлел все, что было, и есть, и грядет, в великом «Образе». Кроме того, была книга «Молитвы» — собрание молитв, предназначенных для воспитания членов общин.

Учение Мани, несмотря на его определенность, не было догматичным, — распространившись на обширной территории, оно отразило особенности региональных культур. Так, различают западный, приспособленный к христианству, и восточный, приспособленный к буддизму, варианты манихейства. Например, на Западе Мани называют апостолом Христа, а в восточных текстах он именуется Буддой Света, Мани-Буддой. Восточные манихеи и свои монастыри создавали по типу буддийских.

Недогматический характер манихейства во многом обусловлен тем, что Мани соединил в своем учении оригинально переработанный, достаточно яркий и впечатляющий материал разных религий и философских учений. Он отобрал из вавилонско-персидской мифологии, буддизма, гностицизма, христианства положения, призванные в синтезе обосновать теологическую систему последовательного дуализма и в этом русле определить место и роль человека в земном мире. Одним из истоков манихейской концепции дуализма был зороастризм, хотя в ослабленном виде дуализм присущ и христианству. В учении Мани фигурировали имена зороастрийских божеств. Отсюда же заимствованы в несколько трансформированном виде космологические и эсхатологические представления. Буддизм повлиял на пессимистическое представление манихейства о земном мире как месте неизбежных страданий, а также на представления о метемпсихозе, возможно, воспринятые через гностиков. Самое сильное воздействие на формирование манихейства оказал гностицизм, — недаром эту религию иногда называют «гности-

ческой». Не случайно в манихейские общины вступали последователи гностицизма. Из гностических сочинений почерпнуты некоторые персонажи манихейского пантеона. Влияние гностицизма сказалось в резко критическом отношении к Ветхому Завету как творению злого Бога, в подозрительном отношении к Новому Завету, якобы частично подделанному людьми, захотевшими, по словам Августина, привить к христианской вере иудейский закон. Гностицизм обогатил манихейство учением об избранных духовных личностях, посланных людям Богом, несущих особое знание — гнозис; отсюда следовала проповедь аскетизма, строгого воздержания в питании и половой жизни, а также нетрадиционная трактовка библейского сюжета о древе познания в райском саду (Адам вкушает плод с древа познания по совету Иисуса для восприятия гнозиса). В манихействе нашли отчетливое отражение и христианские идеи, и образы. В Новом Завете манихеи признавали только Евангелия и послания апостола Павла, отбирая положения о противоположности света и тьмы, духа и плоти, используя, в частности, образ Иисуса Христа, правда, в своеобразной трактовке, а также представление о Параклете, Святом Духе, воплотившемся, якобы, в Мани. Из христианства же почерпнуты идея мессианства, а также некоторые элементы культа.

Согласно Мани, наличие множества религий в мире есть свидетельство искажения ими первоначальной истинной веры, которая существовала всегда, и в разных формах время от времени появлялась в обществе благодаря небесным посланникам. В манихейство, чтобы отличить истинную веру от ложной, вводится понятие лжеучения, или секты. Лжеучениями Мани называл все религиозные течения, кроме манихейства, считая их инспирированными Мраком. Они суть остатки деградировавших религий, существовавших до манихейства и представлявших собою закономерно сменяющие друг друга разновидности единой истинной религии. В периоды, когда Апостолы уходят из мира, церковь под влиянием закона греха впадает в заблуждение. Очередной Апостол преодолевает лжеучения, провозглашая истинную веру. Своими предшественниками в деле постижения истины посредством божественного откровения Мани читал Будду, Заратустру и Иисуса Христа. Есть сведения о том, что Мани признавал приобщенность к учению о добре и мудрости также Адама, Еноха, Ноя, Сима, Авраама. В этом плане учение Мани является как бы прообразом современных глобальных синкретических религий типа веры бахаи. Предшественники, по мнению Мани, не смогли выразить истину во всей ее полноте, хотя бы потому, что проповедовали на ограниченных территориях. Мани считал, что его учение превосходит все бывшие и наличествующие религии и несет людям подлинный свет истины. Он надеялся на то, что его учение станет приемлемым для всех народов и сыграет решающую роль в космическом процессе битвы субстанций.

Чем же привлекало людей манихейство в течение нескольких столетий?

Прежде всего учение Мани производило впечатление неисчерпаемо глубокого таинственного учения и оказалось востребованным в тот период повышенного интереса к оккультизму и мистицизму. Причудливые фантастические сюжеты сочетались с рационалистическими объяснениями — в манихействе высоко ценился разум. Образованные манихеи (а их было немало) считались не только знатоками оккультных способов воздействия на события, но и учеными, предсказателями, врачами, тем более, что они в самом деле были начитанными, эрудированными в области религии и философии людьми. «У них много верного из наблюдений над природой. Их разумные объяснения подтверждались вычислениями, сменой времен, видимым положением звезд», — писал Августин. (Исповедь, V, 3). В то же время он отмечал, что манихейские книги наполнены сказками.

Далее, манихейство в наиболее острой форме отразило беспомощность людей перед злом, царящим в обществе, неверие в возможность его преодоления. Дуалистическая доктрина позволяла решать проблему зла, переводя человеческую драму в сферу драмы космической. Мани, сумевший теснейшим образом соединить в своем учении онтологические и этические аспекты, попытался дать убедительный в рамках мироощущения того времени ответ на извечный вопрос: какова природа зла? В чем его причина? Существуют ли средства для его преодоления и тем самым спасения мира от зла? Объявляя социальные порядки вместе с их институтами (царская власть, господствующие слои, официальная церковь) воплощением злого начала, манихейство давало повод оппозиционным слоям использовать эту религию для осуждения социального зла, — особенно после исчезновения манихейства как автономной религии и перетекания его идей в еретические движения.

Привлекал и своеобразный либерализм в вероисповедании: манихейские общины, несмотря на их замкнутость и обособленность, были открыты для любого человека, независимо от его национальности,словия и прежней веры. Однако, в конце концов, манихейство проиграло соревнование с христианством в борьбе за место мировой религии. Возможно, этому способствовало заложенное в манихействе отрицание земных ценностей, а скорее всего — жестокие преследования со стороны христианства, ислама, зороастризма, язычества, дискредитация учения и самой личности Мани многочисленными христианскими писателями. Так, Евсевий Кесарийский (между 260 и 265 — 338 или 339) писал о том, что «демон, сам Сатана, восставший на Бога, выдвинул этого человека на погибель многих, имея в природе своей нечто демоническое и безумное», а учение его называл «лживым и богохульным», «смертельным ядом», разлитым по всей земле. Во времена Юстиниана

(483—565) манихеи физически истреблялись, причем казнили и тех, кто давал им убежище, их книги сжигались. Во всех областях империи действовали воинские отряды, с помощью которых манихеев заставляли переходить в православие или убивали. В 527 г. многие манихеи были сожжены.

Основу онтологии манихейства составляет крайний теологический дуализм, своеобразный дуотеизм, в соответствии с которым извечно существуют два независимых равноправных начала, разделенные пустым пространством; они абсолютно противоположны и враждебны друг другу — Свет и Мрак. Их символизируют Древо Жизни и Древо Смерти. Они расположены в пространстве, по одним источникам, по вертикали: Свет — вверху, Мрак — внизу; по другим — по горизонтали: Свет — на севере, западе и востоке, Мрак — на юге. Мир Света разделен на некие пространства — зоны, в которых обитают эманации Света. В отличие от гностического понимания зона как персонифицированной эманации божества, манихейство трактует зон как некое пространство в царстве Света, в котором обитают божества, при этом число зон бесконечно. Царству Света присущи гармония, покой, мудрость, благость, истина, красота, бессмертие его творений; оно нематериально, но целиком духовно; царству Мрака — дисгармония, хаос, раздоры, зло, безумие, безобразие, смерть. Абстрактные понятия Света и Мрака олицетворены: Свет выступает в образе верховного божества Отца Величия, а его светоносные эманации — в образе светлых божеств (богов, богатых и ангелов). Мрак персонифицирован в Материи, которая, будучи творческой силой Мрака, создает существа, предназначенные для войны со Светом. Эта война обусловлена самой природой Материи, агрессивной и завистливой, порождающей бесчисленных злобных демонов. В каждом царстве есть пять стихий, или элементов. В царстве Света это чистые благотворные стихии: ветер, вода, огонь, свет, воздух; в царстве Мрака — материальные вредоносные: вихрь, тина (яд), пожирающее пламя (пожар), тьма, удушливый туман (дым). Царства строго отграничены друг от друга, и до поры до времени во Вселенной сохраняется дуалистическое равновесие.

Но эпоха абсолютной разделенности царств подходит к концу. Второй период в эволюции мира характеризуется катастрофическим смешением двух первоначал, вызванным вторжением Мрака в область Света, результатом чего является порождение земного мира и человека. Замысловатая архитектуроника манихейской онтологии была призвана определить место человека в этом мире как существа, берущего на себя в борьбе Света с Мраком вселенскую функцию помощника, содействующего приближению следующей, заключительной эпохи, когда произойдет разделение хаотично смешанных начал, полное освобождение Света от Мрака и восстановление нарушенного равновесия. Фантастиче-

ские сюжеты, частично почерпнутые из зороастризма и гностицизма, рисуют красочную картину вселенской катастрофы, вызванной вторжением Тьмы в царство Света. Причина вторжения — этическая, а именно, зависть. Материя, увидев блеск и красоту царства Света, позавидовала и решила напасть на него вместе со своим воинством. Отец Величия, узнав об этом, вызывает (но, в отличие от Материи, не творит) из своего царства первую эманацию — Мать Жизни, или Великого духа, а также следующую эманацию — Первочеловека (Ормизда), призванного вступить в борьбу с Мраком. Пять светлых стихий стали его вооружением и облачением. Он вошел в царство Мрака и вступил в борьбу с ним, постепенно лишаясь стихий Света. Ими он связал силы Мрака и тем самым не допустил захвата ими царства Света, но, оставшись безоружным, был пленен ими. Так началось смешение светоносных и материальных стихий, частиц Света и частиц Мрака.

Для освобождения Первочеловека Отец Величия вызвал свою эманацию — Духа Живого, который вернул Первочеловека в царство Света. Стихии же Света, остановившие продвижение стихий Мрака (в том числе одной из стихий — Тьмы) в сферу Света, связали их, таким образом смешавшись с Материей. На границе двух субстанций возникает хаотически смешанное пространство: в светлых стихиях оказывается примесь Материи. Для полного освобождения светоносных частиц от Материи и возвращения субстанций в прежнее, разделенное, состояние Дух Живой творит видимый мир. Это исходный пункт космогонической концепции Мани. Из поверженных темных сил создается земля, возникают растительный и животный миры, которые заключают в себе неосвободившиеся частицы света. Над землей поднимается сфера звезд и планет, сотворенных из частично загрязненного вещества — душ вождей демонов, или архонтов, в которых находятся частицы света. Они образуют «колесо звезд», или «путь», по которому очищенные от материи светлые частицы должны подняться к Луне и Солнцу — «кораблям света», созданным для полного их очищения. Любопытно, что фазовое прибывание Луны связывалось с принятием здесь душ умерших, а ее убывание — с отправлением их к Солнцу, которое, в свою очередь, направляет их к Богу. Восхождение светлых частиц к Луне и Солнцу осуществляет божество, сходное с Митрой, — это Третий посланец, вызванный Отцом Величия. Но силы Мрака решили по его подобию создать двуполых Адама и Еву — первых людей, светоносное начало которых должно раствориться, раздробиться в их потомстве, чтобы в конце концов его поглотила разросшаяся плоть, материя. Таким образом, оказывается, что земной мир сотворен эманацией Света, благим Демиургом (отличие от космогонической концепции гностиков), человечество же создано силами Мрака, стремящимися этой акцией удержать час-

тицы света в своем царстве. В этом сюжете появляются еще две эманации Отца Величия: Иисус-Сияние и Дева Света. Дева Света должна являться архонтам, чтобы они исторгали из себя светлые частицы. А Иисус-Сияние спускается к первым людям и, временно воплотившись в Еву, предлагает Адаму вкусить плоды с древа познания добра и зла, чтобы он узнал о божественной сущности своей души. От Иисуса-Сияния исходят три эманации: Разум света, Христос-младенец и эсхатологический Судья. Разум света посылается к апостолам для создания истинной церкви и для их просвещения. Он обитает в каждом верующем, поэтому церковь обладает единой божественной душой. Эсхатологический Судья судит души на Страшном суде. Функции же Иисуса-младенца не установлены, полагают, что он, будучи оставлен Иисусом-Сиянием в смешанной субстанции, охранял Свет материального мира.

Кроме Иисуса-Сияния манихеи признавали существование исторического Иисуса, предшественника Мани в качестве Апостола.

Антропология Мани обусловлена исходными принципами его онтологии. Смешение несовместимых элементов в пределах земного мира проявляется и на уровне человека: в нем также перемешаны светлые и темные частицы, светоносная душа и материальное тело, при этом душа заключена в темнице тела. Человек обладает тройственной природой, отличаясь тем самым от всех других существ материального мира. Три субстанции, составляющие человека,— это тело, светлая душа и темное начало. Тело нельзя отнести целиком к духу Мрака, ибо сотворившая его Материя вдохновлялась образом божества. Тело смертно, два других элемента — вечны. Последовательно проведенный принцип дуализма привел, таким образом, Мани не только к резкому противопоставлению души и тела, но и к расколу самой души. В человеке оказываются две души — светлая, добрая, и темная, исполненная дурных страстей и мыслей. Душа человека может постепенно очищаться в результате последовательных перерождений в разные тела. Став праведной, она возносится к Свету; грешник же водворяется в ад. Несмотря на то что, согласно манихейству, истина и пути спасения были известны людям благодаря предшествующим пророкам издавна, однако обрести их в полной мере человечество может только благодаря появлению последнего посланника Света — спасителя Мани. Он дал человеку знание о том, что в его душе содержится искра божественного света, и что главная его цель — очистить душу от оков материи, освободить светоносные частицы от оболочек тьмы, в которые они заключены. Тем самым человек выполнит космическую миссию: он поможет царству Света забрать из царства Мрака все светоносные частицы, очистить свет от смешения с материей и приблизить время победы Света над Мраком,

время полного отделения Света от Мрака, Добра от Зла, обретения миром утраченного было дуалистического равновесия.

Завершение эпохи смешения Света и Мрака рисуется трагичным: перед концом мира в великой борьбе временно победят силы зла. Затем божество Помысел жизни (единство божеств Зова и Слуха) соберет в последние времена сохранившиеся в мире частицы света и сотворит из них Последнее Изваяние. Оно устремится к царству Света, после чего посланный на Землю огонь спалит земной мир (огонь — средство очищения). Наступит время Страшного суда; чистые светоносные души вознесутся в царство Света, в новый, построенный для них эон, и будут блаженствовать; а души грешников попадут в царство Мрака, где души мужского пола заключат в Шар, а женского — в яму. Между ними, чтобы они никогда не могли смешаться, установят камень. Это крайнее разделение определяло практику взаимоотношений полов в манихейских общинах: те, кто считал себя праведниками, давали обет безбрачия.

Этика манихейства исходит из его онтологии: поведение человека определяется необходимостью очищения Света от Мрака в мировом масштабе, но не потребностью в личном спасении. Отсюда требование аскетизма, подавления желаний плоти: умаления материи ведет соответственно к возрастанию света, к победе светлой души над темной. Люди делятся на три категории. Первые две — члены манихейской общины, третья — иноверцы. Община состоит из высшего слоя верующих — «избранников», или «совершенных», «святых», и мирян — «слушателей». Управление общинами носило иерархический характер. Руководителем манихейской церкви был Учитель (Апостол), далее шли епископы, руководившие общинами страны или области, пресвитеры, стоявшие во главе местных общин, у них же была функция проповедников; и наконец, избранники, из среды которых выходили епископы и пресвитеры. Собственно, термин «избранник» прилагался ко всем членам иерархии; это те, кто избран Апостолом. В качестве же четвертой ступени иерархии избранники воплощают в себе этический идеал для верующих. Очищение души совершается ими путем строгого соблюдения трех «печатей»: «печать руки» требует непричинения вреда живым существам, отказа от материальных благ; «печать уст» означает воздержание от нечистой (животной) пищи, вина, а также «нечистых» слов; «печать лона» — воздержание от половой жизни, безбрачие. «Избранники» могут заниматься только религиозной деятельностью: молиться, поститься, проповедовать, совершать богослужение, руководить церковными делами.

Рядовые верующие — «слушатели» — должны были прежде всего служить «избранникам»: подавать милостыню, снабжать их чистой пи-

щей, особенно фруктами и овощами яркой окраски (дынями, огурцами и т. д.); считалось, что в них много частиц света, которые соединятся со световой основой вкушающего. Пищевым запретам манихеи уделяли особое внимание. В пище, по их представлениям, связана Душа живая, которую надобно освободить. Отсюда и запрет на принятие нечистой пищи (животной, а также вина), в которой нет или почти нет Души живой. Поэтому праведники ели только один раз в сутки чистую пищу и два дня в неделю постились. Они не имели права сами готовить еду, ее должны были приносить как милостыню «слушатели».

Понятие милостыни у манихеев было довольно своеобразным: слушатели не имели права подавать ее никому, кроме «избранников», иначе они не спасут свои души. Милостыней может стать пища и одежда, но также ребенок или раб. «Слушатели» должны были соблюдать ряд этических норм: не убивать, не лгать, не воровать, не пить вина, не увлекаться мирскими благами, соблюдать религиозные праздники и обряды.

Манихейский культ был сравнительно несложным. У манихеев не было изображений Бога; богослужение сводилось к чтению молитв и пению псалмов и гимнов, которое сопровождалось инструментальной музыкой. Музыка придавалось особое значение, поскольку считалось, что она божественного происхождения. Обязанностью каждого манихея было соблюдение постов по воскресеньям, понедельникам, в большие праздники и в день смерти Мани; «избранники» постились чаще. Посту придавалось особое значение. Считалось, что пост помогает очистить Душу живую. В постный день от человека отлетают очищенные светлые частицы, которые именовались ангелами. Главным праздником был праздник Бема (по греч.— алтарь) в память о Мани, который некогда читал проповеди, восседая на алтаре. В честь Мани произносились молитвы и исполнялись «Псалмы алтаря».

Манихейство отразило в фантастической форме некоторые существенные неблагоприятные для человека стороны природного и социального бытия. Не случайно исследователи характеризовали его как пессимистическое учение: пессимизм — вполне устойчивое мироощущение в периоды стагнации общественного строя; в данном случае речь идет о замедленном переходе рабовладельческих отношений в феодализм. (Правда, М. Элиаде оспаривает мнение о манихействе как о пессимистическом учении: «Свет сияет в каждой травинке».) Несмотря на то, что манихейство как автономная религия исчерпало себя в основном к IX—X вв., оно оказалось востребованным — в разной степени и в разных формах — в последующие века, составив основу еретических движений на Западе и Востоке.



ДАОСИЗМ

Даосизм стал приобретать формы философско-религиозного учения в IV—III вв. до н. э. По преданию, тайны этого учения открыл в древности легендарный Желтый император (Хуанди). В действительности истоки даосских верований восходят к первобытной магии и шаманизму. Процесс становления даосской религиозной традиции занял довольно продолжительное время. Говорить об уже сложившейся системе взглядов даосского мировоззрения с первыми в нем течениями и формами религиозной организации можно только к III—IV векам. В дальнейшем же происходила эволюция его институтов, развитие теоретических и практических основ.

Необходимо отметить многоликость даосизма. Есть так называемый «народный» даосизм, связанный с народными верованиями, культами и суевериями. Есть «религиозный», для которого характерно наличие монашества, института учителей и структур тайных обществ. Есть мистический даосизм отшельников, вдали от мирской суеты ищущих бессмертия. Особое место занимает «философский» даосизм, представленный знаменитыми трактатами мудрецов Лао-цзы, Чжуан-цзы и других. Есть «имперский», адаптированный к государственной идеологии. Можно говорить также о некоем «протонаучном» даосизме, сутью которого были исследования законов природы и внедрение полученных знаний в медицинскую, астрономическую, математическую, производственную и т. д. практику. Однако, несмотря на столь разные формы, которые может принимать учение о *дао*, им свойственна общность терминологического аппарата и основных постулатов.

Целостная система взглядов даосизма на природу и общество отражена уже в таких ранних трактатах, как «Дао-дэ цзин» (Канон о Дао и Дэ), приписываемом легендарному мудрецу Лао-цзы, «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н. э.), «Ле-цзы» (ок. IV—III вв. до н. э.), «Хуайнаньцзы» (II в. до н. э.) и др. Одним из основополагающих трудов для теоретического фундамента даосизма, особенно в плане нумерологии и гадатель-

ной практики можно назвать древнейший трактат «И-цзин» («Канон перемен») (ок. VIII в. до н. э.). Комбинации из «восьми триграмм» (ба гуа), шестидесяти четырех гексаграмм, знаков шестидесятитиричного цикла легли в основу китайской протобиоритмологии и традиционного календаря.

Последние исследования и археологические находки свидетельствуют о том, что территорией, на которой возникли и распространялись первые даосские воззрения, являлись «срединные» царства Чжоу, а также царства Ци, Янь, Сун и Чу (где особенно четко прослеживается бытование древнейших мифологических, культовых и магических представлений, трансформированных в даосизме). Этнический состав проживавших там народов был неоднороден и сейчас с трудом поддается определению. Однако именно духовное творчество этих этносов и породило в процессе синкретического слияния идейный фундамент даосского учения, которое в память о далеких предках стало обобщенно именоваться учением Хуан-Лао (легендарно-мифологических мудрецов древности Хуанди и Лао-цзы).

Философские воззрения

Главная категория даосизма *дао* — своего рода закон спонтанного бытия космоса, всеобщий закон природы, начало, порождающее мир форм. Все сущее произошло от дао, чтобы затем, совершив кругооборот, снова в него вернуться. Дао не только первопричина, но и конечная цель, и завершение бытия. Постигание дао недоступно для органов чувств. Дао через «изначальную энергию», или «пневму» (юань ци), воплощается во всем сущем как благая сила жизни и судьбы *дэ* (в конфуцианстве чаще выступает как «добродетель»). Задача подвижника — познать дао, встать на путь «естественности» (цзыжань), под которой имеется в виду «гармония мира» — слияние человека с природой.

Другим важным понятием даосизма выступает «недеяние» (у вэй) — отрицание целенаправленной деятельности, идущей вразрез с естественным миропорядком. Следуя принципу надеяния, мудрый правитель упорядочивает Поднебесную, управляет государством, предотвращает смуту. Даосизм рассматривает все сущее во вселенной как единое целое, стремится к гармонизации противоречий.

По «Чжуан-цзы», жизнь и смерть лишь ступени всеобщей метаморфозы. Человек-микрокосм, как и универсум, вечен: со смертью его физического тела дух растворяется в мировой «пневме». Бессмертие достигается путем слияния с дао как источником жизни с помощью рели-

гиозного созерцания, дыхательного и гимнастического тренинга, сексуальной гигиены, алхимии и т. п.

Отшельники-даосы уединялись на лоне природы и стремились слиться с нею для достижения гармонии. Достижение бессмертия и в минимальном варианте долголетия предусматривало, во-первых, «питание духа». Человек рассматривается даосами как обиталище многочисленных духов, скопление божественных сил. Этой системе телесных духов соответствовала иерархия небесная. Духи на небе вели счет добрых и плохих дел, определяли срок жизни человека, призывали блюсти заповеди, быть добродетельными. Во-вторых, условием долголетия является «питание тела» — соблюдение строжайшей диеты (идеально для даосских мудрецов — питаться собственной слюной и вдыхать эфир росы) и дыхательная гимнастика, приносящая в организм животворящий эфир.

Многие императоры древности и Средневековья проявляли к даосизму особенный интерес, так как желали достичь личного бессмертия через даосское искусство «внутренней» и «внешней» алхимии (нэй дань, вай дань). Некоторые из царственных особ даже заплатили жизнью после приема внутрь сильнодействующих пилюль и снадобий «внешней» алхимии. В результате, интерес постепенно сместился к менее безопасной «внутренней» алхимии, чьи методы подразумевали трансформацию тленного тела в нетленное только через систему психофизических упражнений. В качестве основных алхимических компонентов в человеке даосы выделяли дух (шэнь), жизненную энергию (ци) и формообразующую эссенцию (цзин). По представлениям даосов, рождающийся из первоначального хаоса (хуньдунь) дух порождает жизненную энергию и с ее помощью создает формы вещей. Человеческий дух (как и любой другой дух) не обладает материальной формой и потому уподоблялся Небу, тело человека представляет собой форму и потому уподоблялось Земле. Связующим и взаимно трансформирующим компонентом виделась жизненная энергия с ее способностью сгущаться и рассеиваться. Задача психофизических техник «внутренней» алхимии состояла в том, чтобы при помощи жизненной энергии и под контролем сознания-духа так воздействовать на формообразующее начало в теле, чтобы оно начало трансформироваться. Ключевой формулой являлось: «выплавлять эссенцию (цзин), превращая ее в энергию — ци, выплавлять энергию (ци), превращая ее в дух (шэнь).

Важнейшим понятием в представлениях о подобной трансформации и вообще о любых изменениях-метаморфозах была идея «предельности» (цзи) двух великих первоначал мироздания «инь» (женское нача-

ло) и «ян» (мужское начало). Манипулировать процессом самообновления можно было за счет механизма взаимопревращения «инь — ян» при переходе их пределов. Смысл этого механизма заключен в термине «тайцзи» (высший предел), схематическим изображением которого служит знаменитая эмблема даосов «тайцзиту» — круг с перетекающими друг в друга белой и черной «рыбками».

Не менее важным делом представлялось также сгармонизировать в теле человека действие так называемых «пяти первоэлементов» (у син), между которыми существуют «взаимопорождающие» (сян шэн) и «взаимопреодолевающие» (сян кэ) схемы отношений. «Вода», «дерево», «огонь», «почва» и «металл» проецировались на различные органы и системы организма. Насколько сбалансированы эти первоэлементы обычно определяли по гороскопу. Вера в возможность обрести бессмертие была столь сильна, что в разное время на поиски стран и островов бессмертных снаряжались крупные экспедиции, насчитывающие десятки тысяч человек. Была разработана классификация и иерархия бессмертных.

Философские настроения древнего даосизма стали фундаментом религиозного учения даосов в средние века как части синкретического комплекса «трех учений», наряду с конфуцианством и буддизмом. Видными представителями средневековой даосской мысли были Гэ Хун (IV в.), Ван Сюаньлань (VII в.), Ли Цюань (VIII в.), Тянь Цяо (Тянь Цзиншэн) (X в.), Чжан Бодуань (XI в.). Конфуциански образованная интеллектуальная элита проявляла интерес к философии даосизма, особенно привлекал древний культ простоты и естественности: в слиянии с природой обреталась свобода творчества. Внимание к даосизму особенно усилилось после падения династии Хань (206 до н. э. — 8 н. э.), когда конфуцианство, как официальная религия, исчерпало свои возможности. Даосизм воспринял некоторые черты философии и культа буддизма в процессе адаптации последнего на китайской почве: буддийские понятия и философские концепции переводились в привычных для китайцев даосских терминах. Даосизм оказал сильное воздействие и на развитие неоконфуцианства.

Эволюция верований и институтов

Даосизм оккультный, связанный с архаическими формами древней магии, привлекал широкие народные массы и часто был объектом нападок со стороны властей, видевших в нем выразителя бунтарско-эгалитаристских традиций. Даосские воззрения становились идейной базой тайных обществ («Путь Великого равенства», «Учение белого лотоса»

и др.) и знаменем крестьянских выступлений (например, восстание «Желтых повязок» в 184 г.).

Разработав учение о Западном рае, месте обитания богини Си-ванму — нерожденной матери, прародительницы всех людей, даосы обосновывали идею всеобщего равенства и социальной справедливости. Популярность этих идей усиливалась и тем обстоятельством, что многие проповедники были врачевателями, гадалками и астрологами.

Даосская религия восприняла древние анимистические верования, культ Неба и культ святых мудрецов. Выйдя из недр этих народных верований, даосизм Средневековья был неразрывно связан со всеми аспектами быта и духовной культуры китайцев. Даосы верили в царство демонов, где мучились души грешников, и населенные божествами Небеса, уготованные для праведников. В Средние века учение о бессмертии обернулось культом долголетия, а доктрина *дао* как источника жизни — культом многодетности, богатства и т. п.

Ярким выражением синкретизма стал даосский пантеон, включавший в свою иерархию божеств легендарных правителей, мифических героев и мудрецов, видных представителей конфуцианства, различных исторических деятелей. Наибольшей популярностью пользовались поборники справедливости и правого дела — восьмерка бессмертных мудрецов (ба сянь), наделенных чертами людей и волшебников.

Еще во II в. возникает первое институционализированное направление «Путь небесных наставников» (Тянь ши дао). Его основатель и глава — Чжан Даолин (I—II вв.) якобы получил откровение от Лао-цзы и право быть его наместником на земле. В последующем титул «Небесного учителя» передавался в роду Чжан по наследству, вплоть до настоящего времени. В IV в. возникли даосские школы «Высшей чистоты» (Шан цин) и «Духовной драгоценности» (Лин бао). Они уделяли значительное внимание приемам медитативного созерцания.

С IV—VI вв. многие положения даосского учения подверглись пересмотру и все более пользовались официальным признанием. Стала создаваться обширная иерархически построенная организация. Появились первые собрания даосской литературы, оформившиеся в «Даосский канон» (Дао цзан). В VII—VIII вв. возникает институт монашества и монастыри. В это же время даосизм начинает проникать в Корею и другие страны дальневосточного региона.

Поздние даосы пытались превратить свое учение в государственную религию. Они разработали по буддийскому образцу заповеди, со-

ставили список заслуг и проступков для добропорядочных подданных Поднебесной. Самые суровые кары полагались за государственную измену и бунт. В стране была создана широкая сеть даосских монастырей, структура которых во многом походила на буддийские монастыри. Танский дом стал вести свое происхождение от официально обожествленного Лао-цзы. В XII в. на севере Китая появляются новые школы, одна из них — «Учение совершенной истины» (Цюаньчжэнь цзяо) приобрела сильное влияние в китайском обществе, которое сохранилось и в современном мире. Основное внимание в ней уделяется нравственному совершенствованию и практике созерцания, что сближает ее с психотехникой китайского буддизма. Для последователей этой школы обязательно принятие монашества.

Однако отношение монархов к даосскому учению не всегда было благоприятным, порой оно подвергалось и гонениям. Так, при монгольской династии Юань (1271—1368) Хубилаем даже был издан эдикт о сожжении всех книг «Даосского канона», за исключением «Дао-дэ цзина». Только после изгнания монголов и прихода к власти китайской династии Мин (1368—1644) «Даосский канон» был восстановлен и дополнен новыми трактатами. При минской династии даосизму как истинно национальной религии оказывалось особое благоволение. Первые императоры этой династии даже сами отправлялись в горы, где искали встреч с даосскими отшельниками с целью получить у них рецепты вечной молодости. В честь одного из них — мудреца Чжан Саньфэна в горах Уданшань был воздвигнут огромный храмовый комплекс, на строительство которого было прислано более 300 человек. С приходом к власти маньчжурской династии Цин (1644—1911) даосизм снова подвергся гонениям. Иноземная династия предпочитала буддизм и с опаской относилась к «национальной» религии, в недрах многочисленных школ которой вызревали антицинские настроения.

Даосизм оказал сильное влияние на китайскую культуру в целом и на традиционные формы знания. Занятия алхимией способствовали накоплению богатого эмпирического материала в области химии, в традиционной медицине, фармакологии. Даосские сочинения сохранили рецепты лекарств, описание свойств металлов и минералов. Во многом труду именно даосских ученых принадлежат открытия компаса, бумаги, пороха, фарфора, шелка и т. д. Влияние идей даосизма прослеживается в знаменитых классических трактатах о военной стратегии и вообще военном искусстве. Тема гуманизма и войны, поднимаемая в них, актуальна и по сей день.

В наше время даосизм популярен в КНР, на Тайване, в Сянгане и среди китайских эмигрантов в разных странах. Религиозные синкретические группы, практикующие даосизм, подверглись в КНР разгрому в 1960—70-х годах в период «Культурной революции», а с начала 80-х начали активно восстанавливать свое влияние почти повсеместно, и особенно на периферии; тогда же была восстановлена и созданная в 1953 году Всекитайская Ассоциация последователей даосизма.

Ныне активно действующие храмы божеств китайского пантеона обслуживают шаманы-медиумы, гомеопаты, предсказатели судьбы, хироманты, физиогномисты. Даосские храмы, монастыри и святые места посещают сотни тысяч верующих. В последнее время большую популярность во всем мире приобретают такие, базирующиеся на даосском учении искусства, как фэншуй (геомантия), цигун (психо-физиологические практики, связанные с дыхательной гимнастикой), некоторые стили традиционных боевых искусств ушу (такие, как тайцзицюань, багуачжан, синъицюань), китайская астрология и т. д.

КОНФУЦИАНСТВО

Конфуцианство — это этико-философское учение, разработанное его основателем Конфуцием (551—479 до н. э.), развитое его последователями и вошедшее в религиозный комплекс Китая, Кореи, Японии и некоторых других стран. Конфуций жил в эпоху крупных социальных и политических потрясений.

Это время смены чжоуской династии, разрушения патриархально-родовых норм, разрушения самого института государственности. Выступив против царившего хаоса, философ выдвинул идею социальной гармонии, ссылаясь на авторитет мудрецов и правителей глубокой древности, уважение к которым было постоянно действующим фактором духовной и общественной жизни Китая.

В истории цивилизации Конфуций стоит в одном ряду с такими основателями религий, как Заратустра, Иисус Христос, Будда и Мухаммед; он оказал исключительно большое влияние на образ жизни и сознание китайского этноса, на формирование стереотипов поведения китайцев и их способа мышления. Его творчество, по его собственному признанию, состояло в том, чтобы передавать людям на доступном им языке, весть, воплощавшую волю Неба, которую умели постигать древние мудрецы.

Предпосылки учения Конфуция. Его учение о ритуале и государстве

Масштаб личности Конфуция рельефно вырисовывается на фоне деятельности образованной элиты «знатоков» (ши) ученых (цзяо) на рубеже VI—V вв. до н. э., из чьих рядов он вышел. Эти ученые, жившие в царстве Лу, родине Конфуция (пр. Шаньдун) — потомки правящей элиты государства Шан-Инь, покоренного в XII—XI вв. до н. э. менее развитым племенным союзом Чжоу. Основываясь на мудрости носителей традиции, хранимой знатоками письменных памятников, Конфуций дал свой ответ на вызов резко трансформировавшегося и деградирующего

чжоуского общества. В сознании человека той эпохи, не мыслящего себя вне семьи и патронимии, происходят грандиозные потрясения, рушатся привычные связи, что было следствием формирования частной собственности на землю, развитием частных ремесел, торговли, ростом городов. В условиях моральной деградации общества возникает ностальгия по золотому веку прошлого, окрашивающая и все учение Конфуция. В ответ на эту психологическую и социальную ломку Конфуций, опираясь на чжоуско-лускую модель культурных ценностей и приоритет этической нормы, в поисках путей к стабильности, упорядоченности и гармонии, разработал основы дальнейшей перспективы успешной эволюции общества. Главным принципом он считал постоянное совершенствование человека, общества и государства. Величие и значимость духовного подвига Конфуция состояло в том, что, поставив в центр своего учения человека, он исходил из идеи о высоком назначении человека как неотъемлемой части природы — Неба. На основе наследия своих предшественников основатель конфуцианства разработал концепцию о Небе как о единой первосущности. Конфуций заимствовал первобытные верования: культ умерших предков, культ Земли и почитание древними китайцами своего верховного божества и легендарного первопредка — Шан-ди. В учении Конфуция он стал ассоциироваться с Небом как высшей божественной силой, определяющей судьбу всего живого на Земле. Генетическая связь с этим источником мудрости и силы была закодирована и в самом названии страны — «Поднебесная», и в титуле ее правителя — «сын Неба».

Рассматривая воззрения Конфуция, целесообразно обратиться к нескольким источникам разных периодов, так или иначе выражающих взгляды основателя учения. Это прежде всего «Лунь юй» (Беседы и поучения) — записанные учениками Конфуция. Понять сложный афористичный, порою скрытый смысл этого памятника затруднительно без учета контекста того знания, которое черпал Конфуций из древних канонов, восходящих к концу II — первой половины I тысячелетия до н. э. (прежде всего Шу цзина), редактирование которых традиция приписывает Конфуцию. Известно, что учитель был тонким знатоком классических книг древности и раскрывал для своих современников их глубокий смысл. Третий источник, содержащий подобные «Лунь юю» многие суждения учителя — «Ли цзи» («Записки о ритуале») (IV—V вв. до н. э.), а также «Да сюэ» («Великое учение») (V—III вв. до н. э.), первоначально являющееся одной из глав «Лицзи».

Создавая свое учение, Конфуций исходил из основополагающего тезиса китайской культуры о том, что импульс в развитие общества вносит мудрец, подключая социум к космической эволюции. Совершенствуя себя, он тем самым оказывает благое воздействие на мир в целом.

Конфуций разделял положение древних о том, что человек — это высшее существо среди всех в проявленном мире, рожденное для служения природе и достижения ее цели — продолжения сотворения жизни. Космическое предназначение человека, по китайским представлениям, в идеальном варианте — вселенской личности — кроется в его потенциальном даре взаимодействовать с Небом и Землей (природой), являя вместе с ними три мировых начала. Как «средоточие Земли и Неба», идеальная личность органично вписывается в живой космоорганизм, а мудрец выступал как ведущее звено этого мироустройства. Вторить природным закономерностям, хранить все сущее, любить живое были сверхзадачей китайской культуры.

Осознавая себя неотъемлемой частицей животворного и животворящего вселенского бытия, мудрецы, повинаясь вечным законам космоса, творили жизнь, вторя мировому континууму. Тезис «начало жизни положено Небом, а поддерживает ее человек» был ориентирован и на общество. Великая миссия сына Неба, — «поддерживать то, что породило Небо и не причинять ему зла», т. е. действовать природосообразно. Мудрец обладал даром предвидения, позволяющим ему не нарушать меру, переводить состояния срединности и постоянства в гармонию: «Непроявленность веселия и гнева, печали и радости называется срединностью, — читаем в «Ли цзи», — когда они проявляются в надлежащей степени, это называется гармонией».

Назначение мудреца сводилось к совершению девяти подвигов «вращения жизни». Первые шесть распространялись на все сущее, воплощенное в пяти, понимаемых как живые, первоэлементах: воде, почве, металле, огне, дереве. Условием этого гармоничного взаимодействия с природой выступали другие три подвига, или служения: приведение в норму, выявление космической благодати в самой личности мудреца, оказание помощи высветления благодати у других и поддержание жизни людей.

В этой взаимосвязи подвигов зримо выявлена «оперативная» функция идеального человека по поддержанию жизни как его вклад в процесс устроения и гармоничного развития макрокосма-природы, неотъемлемой частью которого он является. Мудрец как высший предел человека выступает макрокосмическим ткачом. Его внутренний мир и внешний мир-природа — для него суть только две стороны одной и той же энергетической ткани. А в ней нити всех явлений, событий, всех форм сознания, в том числе и его собственного, вплетены в единую сеть бесконечных взаимообусловленностей.

Символом этих древних представлений о всекосмической связи всего сущего выступает «основа и уток» — пятиместный крест — пересе-

чение вертикали и горизонтали, символ переплетения всех вещей и действий, взаимодействие причины и следствия. Так прокладывается единая путеводная нить через ткань природы, истории и индивидуальных жизней. По «И цзину» именно благородный муж дарует «основу и уток» в качестве устоев Поднебесной, вечно разматывая и наматывая великий клубок бытия также свободно как кокон шелкопряда. Эта «операция» с энергетической нитью космоса образно выявляла устремленность мудреца к равновесию, гармонии посредством ритма природосообразных действий во времени и пространстве.

Вторить прекрасному порядку Вселенной можно лишь встав на путь самосовершенствования по программе, заложенной в «Шу цзине». Суть ее — развитие способности взаимодействовать с высшими уровнями (в идеале с Небом), служить природе, то есть совершенствовать пять аспектов своей личности: облик, речь, зрение, слух, мышление ради достижения гармонии с природой и межличностного согласия.

Мудрец являл обществу достойный облик, покоряющую (убедительную) речь, острое зрение, тонкий слух, пронизательное мышление и тем самым задавал нормы нравственности. Совершенствование личности выявляло в ней благодать Неба, что на языке китайской мудрости сводилось к пяти аспектам, к пяти нормам нравственности: гуманности, долгу-справедливости, ритуалу, доверию, знанию-разумности и соответственно корреспондировалось с пятью первоэлементами.

В «Шу цзине» четко соотнесены пять аспектов служения с пятью элементами как часть и целое, гармонично взаимодействующие друг с другом. Совершенствование пяти качеств — этой «основы Поднебесной» применительно к личности мудреца-правителя в итоге завершалось совершенствованием «десяти тысяч вещей», то есть мира. Посвященный в тайну общения природы и человека мудрец мог читать «повеления Неба», и это накладывало на него ответственность за преодоление хаоса в обществе.

Совершенствование человека выступало как космический, природный императив. Пятиместная схема «основы-утка» была как бы моделью идеальной личности, чье физическое (внешнее) и духовное (внутреннее) гармонично слиты в одно. В этой схеме видна соотнесенность ритуала с его источником и носителем одновременно — мудрецом, хранителем живого знания древних.

Применительно к личности ритуал обретает два аспекта. Внутренний — это «принцип», закон жизни и саморазвития, а также внешний, где ритуал — средство совершенствования социума. В этом контексте ритуал выступает в образе-понятии «устоя в отношениях верха и низа, основы и утка между Небом и Землей», а человек и социум це-

лостно и органично вписываются в этот живой, вечно меняющийся организм космоса. При этом человек-мудрец сам как «основа-уток» внутри природы, как неотъемлемое звено мироустройства обращался к ритуалу — внешнему средству-орудию теперь уже ради гармонизации социума.

Залогом свершения земных и космических (надземных) подвигов была особая приобщенность к мудрости, дарованной природой. В силу предельно выраженной космичности вселенская личность «зрит путь» древних. В этом образе заложена идея распознавания человека по принципу светотени: благородный вершит подвиги, связывая мир зримый и незримый, чтобы озарить светом сознание темных, невежественных людей.

Идеальная личность благородна, то есть удостоена небесного дара по рождению. Ее совершенство обусловлено ее органической приверженностью к «золотой середине» — этому «наивысшему принципу» древних, уже давно утраченному. В деяниях совершенномудрого по «вращиванию жизни» ритуал выявляется как «внутренний принцип», обеспечивающий гармонию идеальной личности и приобщающий ее к тайнам жизни, к постижению того, что гармония — способ сохранить изначальную природу человека целостной.

Совершенномудрому ведом закон «вращивания жизни» — закон общения внутри природы: во взаимодействии с миром человек воспринимает все сущее органами чувств. Согласно традиционным представлениям два мировых начала — женское и мужское (инь-ян) порождают пять элементов и «семь видов жизненного эфира», вызывающие желания человека. Жизненный эфир проникает в рот человека как пять вкусов, видится глазом как пять цветов, в виде упорядоченных частей проникает в уши как пять звуков. Тем самым человек удовлетворяет свои желания. Но важно, подчеркивает Конфуций, чтобы желания-страсти не доминировали над личностью. Космический закон «вращивания человека» состоит в том, чтобы его взаимодействие с жизненным эфиром было постоянным и не превышало меру. Иначе неизбежны болезнь-хаос, духовный и физический кризис.

Обладая чувством меры — этим законом жизни, совершенномудрый живет с миром в гармонии и устраняет все вредное для природы человека. Совершенная личность живет в ладу с небесным принципом: соблюдение меры, как добровольное самоограничение естественно для мудреца, не насилует его природу. В этом смысле ритуал для идеальной личности — «космический принцип, которому он не изменяет».

Но иначе, считал Конфуций, обстоит дело с обычными людьми, чье сознание не постигает гармонии природы. Их приобщить к «середине» и гармонии можно лишь зримо, внешним образом, посредством ритуала.

ла. В этом смысле для совершенной личности ритуал — средство помочь другим встать на путь древних.

Находясь на страже двух миров, непроявленного и очевидного, совершенномудрый приобщает других к знанию меры, ладу с космосом и способу удовлетворения желаний. Мудрец ощущает внутренним слухом, зрением вибрации космоса в звуке, цвете, когда они еще не материализовались и не доступны для восприятия обыденному сознанию.

Благородный муж у Конфуция — источник знания принципа жизни — простым фактом своего бытия являет окружению гармоническое единство внутренней «работы сердца» и ее внешнего проявления. При осознании единства жизни космоса-природы и человека качества мудреца оказываются зримыми для других.

Человек как микрокосм подвержен тем же закономерностям, что и макрокосм-природа. И ритуал в руках мудреца, выполняя функцию меридиана между Небом и Землей, способствует ритмическому проникновению живого эфира в человека, и он, живя в этом ритме космоса, упорядочивает свое поведение. Причастность совершенной личности к сердцу — этому магниту Вселенной выражает «срединность» ее положения. Органически ей присущая, она проявлена в схеме «основы-утка», где хорошо различаются два аспекта ритуала, его причастность к различным этическим качествам. Так, по Ли Гоу (1009—1059), гуманность, долг-справедливость, знание-разумность, доверие есть «четыре названия ритуала», или «способы его проявления». «Когда гуманность, долг-справедливость, знание-разумность, доверие проявляются, то ритуал — пустое наименование». Отсюда размытость граней ритуала и других качеств: ритуал выступает то самостоятельно, то обнимает и замещает другие. В этой гармоничной слитности ритуал — внутренний принцип: без него нет других четырех аспектов благодати. Данное положение является общим для китайской культуры. Ключ к познанию этого дает «Дао дэ цзин», где четко выражена функциональная пустота ритуала: «Тридцать спиц соединяются в одной ступице, образуя колесо, но употребление колеса зависит от пустоты между спицами. Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Проламывают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность чего-либо зависит от пустоты».

Отсюда очевидность неразрывности каждого аспекта благодати с ритуалом, его вторичности в отношении к последнему. Суть различения двух аспектов ритуала применительно к личности дополнил Ван Янмин (1472—1520): «Слово ритуал тождественно слову принцип. Доступные наблюдению проявления принципа и есть культура, недоступные наблюдению сокровенное в культуре называется принципом, но то-

лько все это единая вещь». Лишь реализованный в поведении благородного мужа принцип-ритуал как закон жизни очевиден для обыденного сознания.

Культурность, этот своеобразный ритуал-одежда совершенной личности, являет гармонию с его внутренним принципом. «Срединность» мудреца, природосообразность его действий — это прежде всего его знание, приобщенность к чувству меры, одно из конкретных и зримых проявлений ритуала.

Мудрец, осознавший космический ритм как всеобщий закон Вселенной, познает саму жизнь, бесконечную и прекрасную. Его знание, живое по структуре, органически заключает в себе и саму программу сотворения жизни. Главная цель познания для мудреца — гармонизация социума и всего живого. Эту гармонию мудрец черпает в мыслеобразах Природы-Космоса.

Уподобление Небу-Природе дарует мудрецу единство природного и человеческого бытия. Природа для вселенской личности также источник сакрального знания, неразрывного с гармоничным действием. Она являет единство внутреннего и внешнего, открывает для посвященного гармонию миров скрытого и явленного. Рассмотрение проблем ритуала, знания и нравственности под углом внутреннего и внешнего позволяет заключить: человеческое знание по структуре глубоко личностно, то есть идентично структуре самой личности. По своей наполненности мудрость благородного мужа равна его нравственности и его первозданной природе, дарованной Небом. Мудрец как носитель чувства ритма способен встроить себя как личность, а затем и весь социум в гармонию мира природы.

Многомерность традиционного мышления, сводимого к тезису «одно во всем» и «все в одном», обуславливает необходимость единения, ведь все «десять тысяч вещей», включая человека, обмениваются жизненной энергией. В китайской мудрости решающее значение приобретает качественный аспект: важно не столько расширить знание, сколько уметь гармонизировать общение сторон. Таков характер знания, неотделимого от восприятия ритуала как «основы и утка» в руках мудреца, действующего природосообразно в ритме чередования двух космических начал инь-ян.

Одно из фундаментальных понятий китайской культуры, разделяемое Конфуцием, — понятие иерархии совершенства. Следование ему обеспечивает эволюцию социума по законам космоса, наглядно выявляя роль ритуала как средства сохранения и продления жизни. Различение высокого и низкого по степени совершенства (т. е. степени энергетического потенциала) — это знак иерархии, вписанности личности и социума в бесконечный космический ряд «верха» — «низа». Иерархичность

обеспечивала ритмичную циркуляцию жизненного эфира во всем космоорганизме, неся ему здоровье и постоянное обновление.

Человек в этой вертикали своего рода «основа и уток», «средоточие духа и души», был концентрацией совершенного эфира пяти стихий-первозлементов. Он по своему сознанию был отличен от всего остального резонирующего мира. Мудрость благородного мужа (как одна из граней ритуала) давала ему осознание необходимости следовать иерархии как закону космоса.

Входя в ритм беспредельности, мудрец устанавливал связь со всем сущим, выполняя свое уникальное назначение: в то время как «Небо охватывает все вещи, совершенная личность рассматривает их по родам». В бесконечную иерархию, «лестницу существ», вписывались и души умерших предков, уходивших высоко в Небо.

Эта иерархия жила единым законом целесообразности, эволюции жизни и продлевала ее в грядущих поколениях. С рассмотрением вещей по родам связана и так называемая классификация, или «выверение вещей». Согласно «Дасюэ», с этого акта личность начинала путь восхождения всего живого к совершенству: «В древности, желая выявить сиятельную благодать в Поднебесной, предварительно благоустроивали свое государство; желавшие благоустроить свое государство предварительно благоустроивали свою семью; желавшие благоустроить свою семью предварительно усовершенствовали себя; желавшие усовершенствовать себя предварительно исправляли свое сердце; желавшие исправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы; желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили свое знание до конца. Доведение знания до конца состоит в выверении вещей». В данном фрагменте отражены фундаментальные представления о процессе сотворения жизни, где ритуал выступает как средство. Ритуал «должен исходить от Неба, но в проявлениях своих следовать земле, распространяясь повсюду».

В пространственном аспекте четко обозначена иерархическая структура мира, творимого мудрецом, где в беспредельности между Небом и Землей сознание вселенской личности находит каждой «вещи» ее неповторимую «клетку» на плоскости двухмерного пространства, как бы взаимопересеченного перпендикулярами, или отметку на шкале пересечения «основы и утка». Эти представления идут от «Шу цзина»: в этом мыслеобразе клетки, отметки, делений на вертикали «верх-низ» выражено взаимодействие на ментальном уровне.

Процесс гармонизации функционально соотносится с образом распутывания шелковой пряжи: ее надо упорядочить, привести к равновесию. Весь мир для древних китайцев — психобиологическая структура,

и мудрец посредством ритуала «выясняет» иерархию «вещей» (включая и другие личности), творит реальность субъективного уровня. «Различение вещей» есть выявление их энергетического потенциала ради взаимодействия с ними в ритме космоса. Мудрец, владея «небесным принципом», задавал им меру и тем самым «исправлял вещи».

Каждая из них обретала единственную присущую ей неповторимую нишу и по законам гармонии вписывалась в целостный мир природы. Это различение «вещей» не есть закрепление навеки каждого субъекта в позиции, из которой нет исхода. Это — ситуационное разделение сейчас и здесь для выявления иерархии вещей, потенциала их энергетики. Мудрец, следуя своему назначению, дарует окружению состояние «срединности», связывая нитью сознания «десять тысяч вещей» в единое органическое целое.

Ритуал как выражение космического пульса обеспечивал не только жизненную силу индивиду в его общении с природой, космосом, регулируя поток жизненной энергии в среде обитания (через еду, воду, воздух, мысли, чувства, настроение, ритм труда), но и гармонию межличностного общения. От творческих усилий мудреца зависела мощь потока жизненной энергии мира в целом.

Общение микрокосмов на эмоциональном уровне выступает как частный случай экообщения человека и природы. Ритуал скрепляет иерархию в семье, обществе, государстве, в социуме, вписывает их в живую систему космического сообщества. Адаптация социума к космосу-природе гармонизирует общение людей.

«Выверяя вещи», мудрец помогает каждому в его совершенствовании. Экологичность ритуала проявлена в его трактовке в «Ли цзи» как орудия благородного мужа на пашне чувств человеческих с целью их «успокоения». «Пустое» (т. е. открытое миру) сердце в состоянии вторить ритму Вселенной и усвоить «пять постоянств». Профилактическая функция ритуала также выражена в уподоблении его плотине, способной уберечь от разбушевавшейся стихии и пресечь надвигающийся кризис. Мудрец, воздействуя на окружающих, утверждает норму поведения зримо и доступно посредством внешних обрядов и церемоний. Так, каждая личность, вписанная в свою экологическую нишу, оказывается в гармоничных отношениях с природой и социальной средой. «Упорядоченные сердца», не входящие в противоречия с косморитмом, выступают средством осуществления связи в иерархии, устремленной в бесконечность. Ритмический лад сердца — сосредоточение всего живого — есть улавливание ритма самой жизни.

Осознание необходимости подключения социума к гармонии природы обуславливает последовательность операций для благородного мужа на ментальном уровне. За «различением вещей» следует установление

и выяснение порядка взаимодействия вещей по принципу «высокого-низкого». Мудрец строил мир из первоначального хаоса и инструментом этого созидания было его искреннее сердце, знак слитности его внутренней сущности и внешнего облика.

В «Лунь юе» читаем: «Если направить народ на путь с помощью благодати, устанавливая порядок посредством ритуала, то народ будет знать стыд и будет упорядочен», то есть нравственно преобразен и вписан в космическую иерархию.

Каждая личность — самоценная в космической эволюции, неповторимо обитала в природном пространстве и времени. Глубинные отличия людей имели в основе природные критерии: родственные, половые, возрастные и были связаны с ячейкой общества — семьей. Необходимость различения родни по восходящей линии есть органическая вписанность семейного коллектива в беспредельную иерархию, где «Небо высоко, а земля низка». Субъектами этого общения выступают отец, мать, старший и младший брат, дети.

В этом образе предельно закодирована естественность ритуала, вносящего в социальную жизнь и государственную структуру природную упорядоченность. Схема образно являет не только идеального носителя ритуала в его внутреннем и внешнем проявлении, но и дает наивысшую «срединную» точку отсчета каждой грани ритуала как аспекта благодати и служения высшему. Сама структура схемы — «основа и уток» — образ космической иерархии — беспредельной вертикали, взаимодействующей с горизонтальным рядом. Ритуал, скрепляя иерархию в обществе, регулирует меру проявления чувств. «Различая близких и далеких» по этим двум направлениям, он исходит из уникальности каждой личности.

Грани ритуала распространяются на все категории лиц, но их интенсивность различна. Так, гуманность — это радостная любовь ко всему живому (включая человека) изначально не рассчитана на вознаграждение. Жертвенная по сути, она исключает благодарность. Но выражение гуманности зависит от ситуации и всегда отличает «близких и далеких» своей мерой любви и сострадания. Постоянно находясь в ритме, понятие «гуманность» всегда адекватно субъекту общения. Важный срез гуманности — сыновья-почтительность и любовь-почтительность к старшему брату — всего лишь частный случай гуманности применительно к молодым. «Краски», «узор» гуманности всегда зависят от статуса ее носителя и способы ее выражения безграничны, как сама жизнь. Использование гуманности и ее синонимов ситуационно и связано с уровнем иерархического положения субъектов общения. Например, к родственникам надо относиться посредством гуманности, а к массе людей с приязнью. Различная интенсивность гуманности выявляется и в «Ли цзи»:

«Гуманность — это человеческое в человеке. Высшим его проявлением выступают чувства к родственникам. Тем более пределом гуманности выступают родительское милосердие к сыну и сыновья почтительность к отцу».

«Ритмическое» одаривание гуманностью касалось «близких и дальних» не только по принципу родства: отправляясь к «варварам», — утверждал Конфуций — следовало также отмеривать свою долю почтительности и верности.

Ритуал как способ общения с расчетом на взаимность выступал у Конфуция средством профилактики разного рода коллизий и осложнений в обществе. Самоотречение от старшинства, предусмотрительность и уступчивость предполагали полное доверие к нравственным качествам партнера и тем самым заранее снимали напряженность. Взаимность в отношениях правителя и чиновника, основанная на долге-справедливости, предусматривала верность чиновника лишь в ответ на гуманность и милость правителя, его снисходительную и добрую волю к нижестоящим (по аналогии с отеческой любовью к детям). Положение нижестоящего никогда не воспринималось как унижительное: своей «нормативностью» он рассчитывал на взаимность.

Каждая грань ритуала была его неотъемлемой частью, переходя друг в друга по принципу «одно во всем и все в одном». Приобщаясь к мудрости «пяти постоянств» и неукоснительно претворяя их в жизнь, мудрецы выстраивали иерархию ради жизнеспособности общества. Природный ритм задавал тон ритму социальному по вертикали и горизонтали.

Конфуций как политик хорошо осознавал возможности ритуала в деле упорядочения общества и государства. Ценности гармоничного общения на доступном уровне доводились до любого сознания. В церемониях, обрядах и принятых в обществе правилах приличия — в этих земных и материализованных проекциях высокого духа мудреца — шло обучение, приобщение к чувству меры в большом и малом.

Экологическая функция ритуала была средством адаптации к «внешней среде» на личностном и социальном уровне. Как институт жизнеобеспечения, он, создавая комфортные отношения в обществе, гарантировал единение внутренней сути личности с окружающим миром. Предоставляя каждому экологическую нишу, ритуал предполагал сохранение разнообразия социума по аналогии с природой, открывал перспективу совершенствования: реализовав свое «постоянство», человек мог стать на путь космической эволюции. Тем самым ритуал был настоящим средством жизнеустройства. С помощью ритуала предупреждалось назревание коллизий. По «Ли цзи», ритм ритуала срабатывал в обрядах бракосочетания, направленных на гармоничное супружество, в

церемонии винопития, проводимых в деревнях ради обучения общению между старшими и младшими, в обряде похорон и жертвоприношений, побуждающих вершить благие дела, в аудиенциях правителей, приобщающих подданных к нравственному поведению.

Сознательная регламентация всех сфер деятельности, согласная ладу природы, обеспечивала эволюцию социума, индивида, наконец, продолжение самой жизни. Так нить ритуала связывала в единый поток времени прошлое, настоящее и будущее, когда все вершилось ради счастья грядущих поколений.

Обращение к ритуалу помогало обществу выжить в любых экстремальных условиях, сгармонизировать потребности населения, в том числе при ограниченных материальных и природных ресурсах. Идея, выраженная в «Шу цзине», — «чтобы достичь равенства, нужно неравенство» — стала центральной в китайской культуре.

Ритуал безусловно содействовал воспитанию культуры чувств, приобщению к умеренности, сохранению моральных ценностей, сдерживая, в частности, развитие потребительства в ущерб духовности. Устойчивость китайского общества и государства, питавшаяся жизнеспособностью экологичной китайской культуры, во многом была обязана ритуалу.

Эту функцию единения-уподобления «одного со всем» в китайской мудрости выполнял образ «основы-утка», или «космического ткача», творящего бесконечную нить космочеловеческой гармонии. На земле этому «космо-ткачу» соответствовали немногие. Среди них особо чтился в Китае Конфуций.

Наряду с ритуалом одним из ведущих понятий в учении Конфуция становится понятие государства. Сам институт государства, наряду с другими культурными достижениями, согласно традиционным представлениям, был подарен людям совершенномудрыми, культурными героями древности, а это предполагало, что данное средство должно находиться в гармоничном взаимодействии с благими целями. Понимание важности института усиливалось уверенностью, что это необходимое и целесообразное средство налаживания согласия в социуме обеспечивало гармонию и на космическом уровне.

Знаменательна мотивация появления государства, запечатленная в трактате «Ли цзи»: этот институт оказался востребованным лишь на определенном историческом этапе, когда закончился «золотой век» и катастрофически возросла численность населения. Возникли прежде неизвестные конфликты между сильным и слабым, здоровым и увечным, зажиточным и бедным. Те, кто имели защиту в лице своей семьи, стали обижать одиноких. Тогда-то преодолеть хаос и защитить каждого человека стало возможным посредством нового института — государст-

ва. С его помощью гармония нисходила на каждого жителя Поднебесной, чьи интересы органично взаимодействовали с интересами государства, отвечавшего за саму жизнь подданных и созданного по замыслу на благо человека. В таком обществе-государстве легче гасились всякого рода конфликты и не имела места зависть. В его «прозрачной» структуре, сознательно сотворенной по подобию природы, органично выражалось разнообразие занятий его членов в рамках единого жизнеспособного организма.

Объединение массы людей в структуре государства способствовало гармонизации усилий входивших в него членов. Государство строилось по принципу иерархии совершенства и воплощало собой живой организм, нацеленный на взаимовыгодный обмен энергией между всеми членами общества. В идеале каждый подданный должен был обрести свою, только ему присущую экологическую нишу с тем, чтобы наилучшим образом раскрыть свои способности на благо общества. При этом не только общество нуждалось в использовании способностей каждого человека, но и сами подданные нуждались в «исчерпании», в самореализации для поддержания макро- и микрокосмической гармонии.

Конфуций, разделявший этот взгляд древних на государство, тщетно пытался привлечь внимание правителей разных государств (на которые был разделен Китай периода «Сражающихся царств») с целью воплощения на практике его государственных планов. С горечью, считая себя нереализованным на самом престижном поприще, он называл себя «несъеденной тыквой». Однако время все поставило на свои места, и талант Конфуция воплотился много позже его земной жизни, когда авторитет Конфуция стал непререкаемым, а его учение — официальной доктриной.

Конфуций — ученик Неба и учитель социума

Конфуций — один из первых, кто сформулировал для человека задачу самосовершенствования. Конечно же, мудрецы были в Китае и раньше. Но они в отличие от Конфуция получили свои способности как некий дар свыше. Конфуций же сам сделал себя мудрецом, не будучи им по рождению. И именно этим его опыт бесценен.

Рассмотрение традиционной культуры Китая как экологической по характеру, а в ней образа-понятия «основы и утка» (как символа гармонии внутреннего и внешнего на уровне личности, вторящей структуре культуры, или самого космоса-природы) может пролить свет на глубинный смысл высказывания Конфуция об этапах его совершенствования, запечатленного в «Лунь юе»:

«В десять лет я устремился помыслами в [пять аспектов] учения;
В тридцать лет установился;
В сорок — не сомневался;
В пятьдесят — познал предопределение Неба;
В шестьдесят — ухо стало послушным [Небу];
В семьдесят — следовал желаниям сердца, не выходя за рамки
[естественного]».

Очевидно, что каждая фраза, каждый употребленный здесь термин не случаен.

«Лунь юй» строится по аналогии с упорядоченным космосом и представляет собою плоскостную и объемную схематизацию живого узора природной вещи. К сотворимому мудрецом этому орнаментальному плетению знаков, как бы наложенному на изначальное, созданное Небом-Природой, в ассоциативной символике китайской мудрости приложим образ структурно упорядоченной сети продольных и поперечных линий, зримо материализованный в ткани письмен. В живом и заряженном энергией творца тексте каждый иероглиф пульсирует оттенками смыслов в зависимости от соседства с другими знаками. Назначение канона — передать не только современникам, но и потомкам «свернутое знание» древней мудрости.

Обратим внимание на приведенные строки, состоящие из шести предложений. Первая фраза выглядит как начало зарождения процесса, который связан с «работой души». Здесь заложены все потенции личности, развитые и раскрытые ниже. Речь идет о внешнем аспекте ритуала: обращение помыслов к учению (в его пяти аспектах) ставило целью овладение культурой (вэнь), что тождественно созиданию «одежды» личности, то есть накоплению эрудиции. Ведь по Конфуцию «благородный муж расширяет познания в культуре и стягивает их посредством ритуала». Шестая фраза — подведение итога совершенствования Конфуция, достигшего состояния «срединности», воплотившего в себе принцип космического природного ритма. Упорядоченное сердце мудреца, обретшее свою экологическую нишу, не нуждается во внешнем сдерживании.

Известно, что учение в традиционном смысле у Конфуция началось ранее десяти лет, и тогда «десять» — округленное число, несущее в тексте канона свою нагрузку, а «десятка» — одна из ведущих узлов его ткани. Будучи в китайском языке графическим пересечением перпендикулярных линий (своего рода крест) — она повторяет структуру канона и одновременно выражает не только идею концентрации двух полюсов (инь — ян), единства времени и пространства, но и структуру личности, а также пятиместную структуру ритуала и благодати, рассмотренные выше. Одно, перетекая в другое, символизирует целостность мира.

Если 1-я и 6-я строки — выражение гармоничного слияния внутреннего и внешнего в личности мудреца, то весь текст пронизывает идея ритуала, а во 2—5-х строках указаны сферы его проявления: четыре аспекта жизненной силы дэ — гуманность, долг-справедливость, доверие и знание, а также пять аспектов совершенствования — речь, облик, зрение, слух, мышление.

Конфуций принадлежал к тем, кто совершенствовался через учение. Причастность к культуре-ритуалу как «одежде» позволила Конфуцию достойно подойти к своему второму жизненному этапу — тридцатилетию, когда он «установился», то есть сформировался как личность и создал основные концепции своего учения.

«Установление», без сомнения, итог процесса, начатого раньше для освоения знания и культуры, в котором, по признанию Конфуция, он превосходил других.

Устремление к постижению ритуала в учении приводит к развитию ситуации: «когда не изучаешь ритуала, то нечем утвердиться». Наступает новая веха жизни Конфуция. Существенно меняются роли. Из субъекта, впитывающего информацию извне, он становится сам источником знания — носителем ритуала, культуры для окружающих. «Установление» Конфуция материализуется в его способности наставлять в ритуале. Если прежде он осваивал его пять аспектов у других, то теперь он сам — наставник, и главным для него стало воздействие на учеников речью, сопоставимой с долгом-справедливостью, а следование ему, по Конфуцию, программируется волей: «Жить в уединении, чтобы обнаружить свое стремление, исполнить долг, чтобы достичь своего пути». Итак, в тридцать лет Конфуций установился как учитель, создав собственную школу. По Конфуцию, овладение учением обуславливает передачу познанного: «Как можно, научившись в свое время, выученное не передавать [другим]?»

В 3-й строке высказывания мыслителя, который «в 40 [лет] не сомневался», речь идет о достижении им гуманности, которая проглядывала в его облике. На современников Конфуций производил неизгладимое впечатление, например, тем, что в минуты опасности он играл на лютне, проявляя стойкость духа. Стремясь равняться на высшее, наставник хотел бы даже «не высказываться», а воздействовать на учеников лишь своим обликом, зримо и доступно. Не случайно, в ответ на вопрос, почему благородный муж лишен тревоги и боязни, учитель сказал: «Коль не найдешь внутри себя изъяна, о чем тогда печалиться, чего тревожиться?» Внутреннее совершенство, проявляющееся вовне, позволяет мудрецу в обыденной жизни быть не подвластным земным страстям, в противоположность обывателям, обремененным вечными волнениями. Недаром Конфуций считал, что безнадежен тот, чей облик на со-

рокалетнем рубеже не излучает добра и гуманности и что по свидетельству учеников учитель был «ласков, но строг, внушительен, но не свиреп, полон внушительности и покоя».

Облик Конфуция, пронизанный доброжелательностью, был настолько выше окружающих, что чуткий к ученикам наставник был вынужден, уловив их настроение, сказать: «Я от вас ничего не скрываю. Я ничего без вас не делаю. Весь я перед вами». Он хорошо понимал, что каждому хочется постичь тайну учителя, и неискушенному кажется, что Конфуций скрывает нечто потаенное. Учитывая уровень развития своих учеников, не похожих друг на друга, Конфуций сознательно организует общение с ними. Но итог знания зависел не только от мудреца, а прежде всего от умения ученика задать вопрос и понять услышанное, увидеть и постичь зримое.

Речью и обликом Конфуций активно воздействует на окружение, внося в него импульс развития. Духовные зрение и слух выступают для него мощным средством познания и самосовершенствования, а реализуются они, в первую очередь, в общении с высшими сферами, откуда он и черпает информацию. Высшая степень идеального духовного зрения выражена в 4-й фразе: «в 50 — познал предопределение Неба». «Знать Небо» можно лишь посредством духовного зрения, поскольку Небо по традиционным воззрениям безмолвствует, а значит, воздействует на низшее лишь своим обликом. «Знать предопределение Неба», по Конфуцию, может лишь тот, кто развил свои возможности и готов к общению с высшим. Как уже указывалось, зрение соотносится с одним из аспектов благодати — «доверием синь».

В свою очередь, доверие означает реализацию способности видеть не только то, что зримо, но и то, что незримо — предопределения Неба, ведь одно из многочисленных значений синь — «весть», «информация». Весть передается, и передавать далее можно лишь то, что получил в свое время сам. Получив весть от древности, Конфуций передает ее другим, заявляя: «Передаю, а не создаю, [за получение] вести (синь) люблю древность».

Итак, «знание предопределения Неба» означает возможность его устного толкования с целью передачи современникам и потомкам. Эта «передача» предполагает священный трепет перед Небом, рождаемый знанием (ведь «трепещет» благородный муж, а не ничтожный человек, которому предопределение Неба не ведомо). Восприятие Конфуцием знаков Неба и тех, кто его представляет (высоких предков), обеспечивает гармоничность этого общения. Каждая весть, исходящая от Неба и сакральной древности — стимул мудрецу для нового витка совершенствования, требовательного соотнесения себя с высшим.

Если Конфуций учится у древности, воспринимая весть из среды более высокого, чем он, порядка, «не пресыщаясь», то и Небо, пока облик Конфуция гармоничен и совершенен, равно зрит «не пресыщаясь» им. Не случайно, в ответ на критику своего ученика наставник заявил, что лишь Небо в состоянии одобрить или отвергнуть его. Мыслитель в состоянии трактовать предопределение Неба. Так, ощущение Конфуцием себя преемником древнего мудреца Вэнь-вана дает ему основание считать, что Небо пока «не хоронит его». Осознанием собственного совершенства выступает утверждение Конфуция о том, что, пожалуй, «Небо знает его».

Несмотря на мнимую доступность Конфуция для других, он находится на ином уровне развития, чем его современники и даже ученики. В «Лунь юе» много отголосков этой напряженной жизни, выходящей за край земного бытия. Совершенство духовного зрения, позволяющее налаживать коммуникацию с небом-Природой, предполагает, конечно же, общение с ушедшими предками. Так, например, учитель сетует на то, что одряхлев, он перестал видеть во сне древнего Чжоу-гуна, а это значит, что прежде контакт осуществлялся «внутренним», духовным зрением. В связи с даром Конфуция общаться с Небом и предками, понятно суждение его ученика Цзы Гуна о ненужности для учителя постоянного наставника.

Для мудреца в интимном общении с предками, Небом-природой, внешний фактор был излишен. Связь шла напрямую, незримо для других, и он обретал знаки в медитации, открывающей тайны мира. В постижении знаков Неба, воплощенных в облике совершенных мудрецов и в древних текстах, зримо обнаруживается тенденция: культура, зримая в человеке и в высшем его варианте — мудреце, имеет вторичный, несамодовлеющий характер, уподобляясь своему основанию Небу — Природе.

5-я строка высказывания: «в шестьдесят — ухо стало послушным [Небу]» свидетельствует о пике совершенствования духовного слуха, что связано со знанием как одним из аспектов благой силы дэ. Это соотношение ярко выступает в сравнении двух учеников Конфуция: «Хуэй, услышав об одном, знает [все] десять (целое.— З. Л.), а Цзы Гун, услышав одно, знает лишь два».

Безусловно, что тип Цзы Гуна характерен для заурядных людей. Постигая речь окружающих, они довольствуются частичной истиной. Другие же, более совершенные, обладающие даром прозрения, по малому узнают целое.

Это сопоставление способностей двух учеников вполне приложимо к процессу совершенствования и самого Конфуция: обладая способно-

стью учиться и тем самым изменять себя, он, не имея врожденного знания, в итоге сравнялся с мудрецом по рождению.

Характер усвоения информации, указанной выше, выявляется высказыванием Конфуция: «один из трех прохожих достоин быть его учителем». Повторив фразу «выбираю лучшее и следую ему», он добавляет: «То, что не доброе, исправляю». Последняя операция позволяет понять и другой тезис Конфуция: «учась у низших, восхожу к высшему». Итак, кропотливый труд над утончением собственного слуха и творческое усвоение услышанного качественно преобразуют личность Конфуция, ибо «восходит к высшему» лишь благородный муж.

Итак, совершенствование — это выявление в человеке жизненной силы, представляющее собою единый нерасчлененный процесс. Его начальный пункт таит, как в зародыше, все потенции будущего. Ведь суть учения — в совершенствовании пяти способностей личности (пяти аспектов служения). Во 2—5-х строках выражена идея роста совершенства, и наконец, этот процесс (6-я строка) как бы возвращается к своему началу, но уже на совершенно ином уровне.

Настроившись на сферы более высшего порядка, Конфуций постигает прежде всего сердцем древний ритуал; постигая гармонию космоса, обращается к далеким предкам, в конечном счете олицетворяющим Небо-Природу.

Весь процесс совершенствования завершается внутренним преобразованием, которое выразилось в том, что в 70 лет он мог следовать желаниям своего сердца, не выходя за рамки естественного, и обретать совершенное мышление, которое не только венчало весь процесс, приводя к гармонии личности, но и позволяло начинать новый цикл духовного восхождения.

Конфуций стал благородным мужем, у которого наработанная воспитанием и учением культура (вэнь) уравнилась с его сущностью. Он познал ритуал в полной мере и прежде всего в его внутреннем аспекте, и потому его природа уподобилась природе Неба.

Вначале, пользуясь ритуалом как средством, он путем осознанного ограничения пришел к внутренней, ничем не ограниченной свободе. Гармонизируя посредством ритуала свои способности, он обрел золотую середину, то есть приобщился к космической гармонии, вошел в число избранных, «познавших дэ» и стал в состоянии передавать эту жизненную силу Неба другим.

Приобщение к космическому закону ли — свидетельство совершенства мышления и знак мудрости. И недаром, настаивая на том, что Конфуций — мудрец, его ученик Цзы Гун утверждал: «Именно Небо сделало его совершенномудрым». Идея о том, что Конфуций обрел мудрость, поскольку Небо благоприятствовало ему, выражена иероглифом «цзун»

(букв. вертикаль, меридиан). Пересечение с горизонталью образует мировой узор «основы и утка», в центре которого и оказалась личность Конфуция. Он удостоился высокой чести и обрел полноту гармонии внешнего и внутреннего. Быть на одной вертикали с Небом, значит, быть способным подключаться к его мудрости, стать избранным, войти в беспредельную иерархию совершенствующихся сущностей.

Но «добродетель,— утверждал учитель,— не бывает одинокой, у нее непременно появляются соседи». Недаром Конфуций обладал огромной притягательной силой. Следует учесть, что китайский мудрец не излагал свое учение систематически: он лишь отвечал на вопросы своих учеников, менее совершенных, чем он, и потому в сюжетах текста скрыт глубокий смысл, который открывается постепенно. Учитель воплотил в себе особую мудрость жизни, и прежде всего осознание необходимости совершенствования человека как космического закона.

Учение Конфуция, обретшее многочисленных последователей, не утратило своей притягательной силы до сих пор.

Подход к «Лунь юю» с учетом образа космического масштаба — «основы и утка» — позволяет более адекватно выявить назначение текста и подлинный его смысл, в частности, как способа постижения человеком благой силы жизни. Мыслитель отчетливо представлял беспредельность космической иерархии совершенства. Способный к постоянному обновлению («Не происходит изменений лишь с высшим знанием и низшей глупостью»), он стал мудрецом и осознал свое уникальное назначение в мире — помогать совершенствоваться другим.

Постигая высшее и равняясь на него, он мог устанавливать оптимальное межличностное общение, держа «в отдалении» (выше — ниже) субъект общения. Людей он оценивал по их способности совершенствоваться. Умея ставить перед ними лишь посильные задачи, Конфуций выработал гибкий принцип общения: «С теми, кто выше среднего человека, можно говорить о высшем, с теми, кто ниже, чем средний человек, нельзя говорить о высшем».

Однако подлинному наставнику-мудрецу уготована участь «стоять одиноко». Его непохожесть на заурядное окружение нередко отторгала его даже от близких. Метафорически звучит рассказ сына Конфуция Бо Юя о том, как его отец поучает его, суетливого и не слишком усердного в учении. Чэнь Кан — ученик Конфуция, подозревая, что Бо Юй узнал от отца что-то особенное, приходит к неожиданному заключению: наставник держит на расстоянии даже собственного сына, поскольку тот не преуспел в изучении «Ши цзина» и ритуала.

Наследие Конфуция — это лишь ответы на вопросы учеников. Да и не на все вопросы давались ответы. Конфуций умолчал по поводу, например, того, что такое смерть. Ведь спрашивающий не знал, что такое

жизнь, и безусловно, он не мог постичь смысл смерти. Ученик, не осознавший, как служить людям, тем более был не в состоянии постичь служение духам.

Сам Конфуций, глубоко почитая древность, осознал бремя ответственности быть звеном между предками, Небом-Природой и грядущими «десятью тысячами» поколений. Его величие видится в том, что он создал вариант экологичной этики, или этики эко-поведения личности. Ритуал передавал структуру поведения мудрецов прошлого и тем самым программировал аналогичную структуру личности последующих поколений. Поклоняясь природе как непосредственному носителю экологичной мудрости, Конфуций перенес акцент на природу человека. Тем самым Конфуций совершил гуманизацию всей системы эко-общения, сохранив и развив изначальную эко-гармонию. Произошло как бы удвоение основания китайской культуры: наряду с Природой-Космосом стала выступать и природа человека. Конфуций начал качественно новую эпоху в истории Китая осознанным формированием себя и других, творя на этом основании также и нормы социально-природного поведения масс.

Китайский мудрец, угадывая и выполняя волю Неба, творил себя и социум. Он был как бы, осознающей свою великую миссию, «кистью» в руках Великого сверх-мастера — Неба. Он улавливал безмолвную мелодию Неба (безмолвную для всех, кроме него) и воспроизводил ее всем остальным, становясь то «лютней», то «кистью», то «резцом»... Это была великая Школа Творчества. Конфуций был в ней одним из первых Учеников, а значит, и Учителем грядущих поколений.

Эволюция учения Конфуция после его смерти

Идеи Конфуция, начиная с древности, переосмысливались каждым новым поколением. Сбылось предвидение одного из учеников Конфуция, который полагал, что мысли учителя, не востребованные при его жизни, будут звучать как колокол гуманности для грядущих поколений Срединного государства. Дальнейшее развитие наследие Конфуция получило в IV—III вв., до н. э., когда соперничали две целостные, во многом противоположные друг другу школы, претендующие быть последователями великого учителя. Первая была представлена в трактате «Мэн-цзы», составленном его учениками. Вторая трактовка, признанная впоследствии неортодоксальной, была зафиксирована в «Сюнь-цзы», куда вошли собственно трактат «Сюнь-цзы» и записи его учеников.

Первый из последователей Конфуция — Мэн-цзы выдвинул тезис об изначальной «доброте» человеческой природы (син). Согласно вто-

рому, природа человека изначально зла, и он от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям, поэтому благие качества должны быть привиты ей извне путем постоянного обучения. В соответствии со своим исходным постулатом Мэн-цзы сосредоточился на исследовании морально-психологическом, а Сюнь-цзы — социальной и гносеопраксиологической стороны человеческого существования. Это расхождение сказалось и в их взглядах на общество: Мэн-цзы сформулировал теорию «гуманного управления» (жэнь чжэн), основанную на приоритете интересов народа. Сюнь-цзы считал задачей идеального государя «завоевание» своего народа, сближаясь тем самым с легизмом.

Учение Мэн-цзы. Основу мировоззрения Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.) в соответствии с конфуцианской традицией составляет его представление о Небе как верховном одухотворенном начале, обладающим высшей нравственной силой. Благородные мужи и правители, познавшие «веления Неба», обязаны в свою очередь научить нравственному поведению подданных. Большое место в учении составляет представление об искренности, к которой человек должен постоянно стремиться, чтобы найти «путь к Небу». Космологические представления Мэн-цзы нашли свое воплощение в политической модели устройства общества и государства. Мэн-цзы заново осмыслил наиболее важный тезис Конфуция о сущности добродетельного правления (ван чжэн), осуществляемого «истинным правителем». Путь к достижению человеком гармонии с природой и в межличностном общении, достижении лада между верхами и низами общества он видел в древнем проекте идеального устройства общества и в принципе целесообразного землепользования, сформулированном в древней системе так называемых колодезных полей (цзин тянь). Эта система восходит к древнему иероглифу цзин (колодец), образуемому пересечением двух вертикальных и горизонтальных линий, символизирующему гармонию и объемный крест, выражающий систему отношений центра с периферией и идею иерархического устройства Космоса, а следовательно, и социума.

Идеальное государство, построенное по модели космоса, иерархично, как и вся природа. Во главе государства после правителя стоят «благородные мужи», а потом — простолюдины (шу минь): «Те, кто напрягает свой ум, управляют людьми, Те, кто напрягает свои мускулы, управляют другими. Управляемые содержат тех, кто ими управляет... Такова общая для всех справедливость в Поднебесной». Она имеет космический характер, ибо наверху должны находиться те, кто более совершенен. Только при таком условии можно обеспечить перспективу развития всего общества.

Вместе с тем концепция человеколюбивого правления предусматривает тезис «править, заботясь о народе». «Народ является главным в

Поднебесной, за ним следуют духи земли и зерна, а государь уступает им по значимости». Иными словами, Мэн-цзы в рамках китайской культуры видел в институте государства средство защиты жизни народа и его обеспечения. Следуя духу учения Конфуция, Мэн-цзы полагал основу счастья и процветания народа в его обучении высоким нравственным нормам. По примеру древних, он предлагал создать школы и дома призрения для престарелых. В них следовало утверждать норму отношений между людьми и прежде всего гуманность. Отсюда долг правителя и государства в целом обеспечить народ «постоянным имуществом» и «постоянным занятием», чтобы народом владели добрые чувства.

В рамках той же системы колодезных полей организуется хозяйственная жизнь. Соблюдается баланс отношений государственной казны и всех земледельцев. Их обязанность сначала совместно обработать центральное общинное поле (поле вана), а затем уже собственные поля, с которых они платят налог в одну десятую долю урожая. Так власти получают все необходимое, а население при этом не страдает от непосильных поборов и от неурожая. В случае превышения этой нормы налогов народ имеет право на восстание против правителя, который презрел свою святую обязанность заботиться о народе. Но все дело в том, что «истинный правитель» этого и не должен допускать. Много внимания уделял Мэн-цзы идее личностного совершенствования, развивая тезис о возможности «войти в триединство с Небом и Землей для того, кто способен «исчерпывающе [раскрыть] свою природу и «исчерпать собственное сердце» (синь). В этих целях необходимо предельно выявить интеллектуальные, эмоционально-волевые и моральные потенции изначально «доброй» человеческой природы. Выявление и познание ее есть тем самым познание Неба, единосущного человеческой природе. Для свершения акта «исчерпания сердца» необходимо погружение личности в общий поток с Небом и Землей.

Философ поставил вопрос о соотношении чувственного (органов чувств) и разумного начал (сердца) в процессе познания. Именно сердцем постигается принцип явлений и вещей. Интересны представления Мэн-цзы о соотношении энергетического начала в человеке — ци и его «воли»: «Воля руководит ци, а ци наполняет тело, ци — второстепенное». Воля, разум, принцип объявляются определяющим, главенствующим началом поведения человека.

Учение Мэн-цзы стало неотъемлемой частью конфуцианской ортодоксии и в XII в. книга «Мэн-цзы» вошла в конфуцианское «Четверокнижие» (сы шу).

Учение Сюнь-цзы. Сюнь-цзы (298—238 гг. до н. э.) как и его старший современник Мэн-цзы прежде всего стремился к тому, чтобы при-

дать новое дыхание конфуцианству и тем самым найти выход из состояния хаоса, охватившего Поднебесную. Но если Мэн-цзы отстаивал чистоту учения Конфуция, то Сюнь-цзы искал пути его синтеза с положениями даосизма, легизма и моизма.

Принимая учение «Дао дэ цзина» о «естественности» природных явлений, Сюнь-цзы доказывал, что они влияют на общественное существование людей. Действие дао в социуме он связывал с творчеством совершенномудрых правителей-предков, которые выработали программу и средства организации социума по аналогии с природными закономерностями. При этом Сюнь-цзы — оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианской доктрины — считал человеческую природу исходно злой и полагал, что это врожденное качество можно преодолеть лишь путем совершенствования, то есть с помощью внедрения норм ритуала и чувства долга-справедливости, которые заповедовали совершенномудрые.

К характеристике этих конфуцианских норм как высшего мерила нравственности Сюнь-цзы добавил их социально-экономическую значимость. Материально обеспеченным может быть лишь социум, бесконфликтность которого обуславливается разделением обязанностей в соответствии с ритуалом и чувством долга. Путь к богатству государства, по Сюнь-цзы, «в экономном расходовании вещей и в обеспечении достатка народу». Нормы ритуала являются рычагом экономного расходования, регулятором распределения общественного продукта. Во главе социальной иерархии должен стоять мудрый и добродетельный правитель: «удел правителя — быть добродетельным, удел простых людей — заниматься физическим трудом». В концепцию добродетельного правления «совершенного вана» Сюнь-цзы ввел новшество, заимствованное у легизма, особенно Шан Яна (IV в. до н. э.): ритуал применим лишь в отношениях между управляющими, простыми людьми нужно управлять с помощью законов (фа). Нормы ритуала — обычного права не исключали авторитет и силу закона: «Отрицать ритуал — не значит не соблюдать закон». Под влиянием взглядов Мо Ди (V—IV вв. до н. э.) и Шан Яна Сюнь-цзы ввел в свое социально-политическое учение принцип привлечения людей на государственную службу независимо от их социального положения. Гарантия успешного осуществления этого принципа кроется в системе поощрений и наказаний, подкрепляемая конфуцианским воспитанием с помощью ритуала и чувства долга. Таким образом, Сюнь-цзы фактически осуществил синтез раннего конфуцианства с идеями легизма, заложив теоретическую основу политической доктрины имперского Китая.

Большое место в учении Сюнь-цзы занимали проблемы природы (Неба), и суть происходящих в ней изменений, в толковании процесса познания человеком окружающего мира. Для Сюнь-цзы Небо — естест-

венная реальность, источник происхождения всего сущего, но при этом Сюнь-цзы отбрасывает раннеконфуцианские представления о воле Неба, фатально определяющей судьбу людей и положение дел в государстве: «И при Юе, и при Цзе,— утверждал Сюнь-цзы,— счет времени вели по Солнцу, Луне, звездам, но во времена Юя в Поднебесной был порядок, а во времена Цзе — смута. Отсюда видно, что порядок и смута не зависят от Неба». Рассматривая вопрос о соотношении естественных природных процессов и целенаправленной деятельности человека, Сюнь-цзы выдвинул тезис о способности человека, познав «естественное постоянство», воплощенное в дао, «подчинить себе Небо и землю и заставить служить себе вещи». Причину же обычного обоже-ствления Неба человеком Сюнь-цзы усматривал в недоступности для непосредственного восприятия природных процессов: «Человек не видит этого (процесса), он видит лишь его результаты и поэтому называет его «произошедшим от духа». Человек познает то, чего достигают вещи в своем развитии, и не представляет себе самих этих невидимых изменений,— поэтому он называет их «небесными». Кажущиеся загадочными явления природы, вызывающие страх у людей, в реальности объясняются «сменой сил инь и ян», а вера в духов и навей — зависимостью человеческого восприятия от его физического и эмоционального состояния.

В области гносеологии Сюнь-цзы выдвинул тезис о возможности познания мира. Способность к познанию заключалась в умении «различать вещи» и рассматривалась как качество, выделяющее человека из остальной «тьмы вещей» (вань у). В то же время познание человека ограничено и не должно подменять собой деятельность Неба. Суть познания — проникновение в сущность явлений посредством постижения их закономерности — дао. Следуя учению поздних моистов, Сюнь-цзы утверждает, что постичь дао способен лишь «совершенный муж». Вслед за познанием «вещей», то есть их чувственным восприятием, должно следовать «размышление», когда «разум помогает естественным чувствам отличить истину от лжи». Кроме того, Сюнь-цзы толковал человеческую деятельность как сам процесс познания. «Познать дао — значит: размышляя, глубоко вникнуть (в его сущность) и, действуя, претворять (знания) в жизнь». Истинность познания общественных явлений — в ее соответствии «пути (совершенного) вана».

Учение Сюнь-цзы как итог определенного этапа формирования философской и общественно-политической мысли Китая оказало большое влияние на ее последующее развитие. Вместе с тем, начиная с периода правления династии Сун (960—1279), труд Сюнь-цзы исключается из конфуцианской канонической литературы вследствие отрицания им

«воли Неба» и божественного происхождения власти правителя, а также трактовки «природы» человека как «злой», что противоречило общей тенденции этического учения Конфуция — Мэн-цзы к признанию ее изначально «добрых» свойств.

Ханьское конфуцианство

Философ и государственный деятель, «Конфуций эпохи Хань» (206 до н. э. — 220 н. э.), Дун Чжуншу (190—179 до н. э.), придавший конфуцианству характер государственной идеологии, был инициатором введения основанных на конфуцианских канонах государственных экзаменов на чиновничьи должности, положив начало экзаменационной системе — важнейшему социально-идеологическому институту китайского государства вплоть до начала XX в. Дун Чжуншу известен как учитель Сыма Цяня (II в. до н. э.) в императорской высшей школе. Наследие Дун Чжуншу представлено собранием 82 философских и социально-политических эссе — «Чунь цю фань лу» («Обильные росы «весен и осеней»), а также «Тремя докладами о Небе и человеке», включенными в «Хань шу».

Дун Чжуншу создал в рамках конфуцианства высокоразвитую натурфилософию, синтезируя идеи даосизма и школы инь-ян. По Дун Чжуншу, все в мире происходит из «первоначала» — юань, аналогичного «Великому пределу» (Тай цзи), состоит из «пневмы» (ци) и подчиняется неизменному дао. Отсюда следует взаимодействие сил инь и ян и «взаимопорождение» и «взаимопреодоление» пяти элементов» (пяти движений — у син).

Тем самым Дун Чжуншу впервые в китайской философии свел воедино двоичную и пятеричную классификационные схемы, охватывающие весь универсум. «Пневма» наполняет Небо и Землю как незримая вода, а человек — подобный рыбе микрокосм, до мельчайших деталей аналогичный макрокосму (Небу и Земле). Подобно моистам, Дун Чжуншу наделял Небо духом (шэнь) и волей (чжи). Не говоря и не действуя, Небо проявляет себя через совершенномудрых (шэн жэнь) и природные знамения.

Относительно индивидуальной природы человека Дун Чжуншу выдвинул новые идеи. Подчиняясь универсальному дуализму инь и ян, человеческая природа делится на добротворную (ян) и злотворную (инь), связанную с чувственностью (цин). При этом добро (шань) как атрибут человеческой природы относительно: человек добрее птиц и зверей, а у «совершенномудрых» природа выше, чем у «средних» людей, а у последних — иная, нежели у «ничтожных». Философ полагал, что добро потенциально присуще человеку от рождения: «Человеческая природа

подобна рису на корню, добро — рису в зерне». Признание актуальной нейтральности изначальной человеческой природы сближает Дун Чжуншу с Конфуцием, оценка ее как потенциально доброй — с Мэн-цзы, а внимание к социализации как фактору формирования добра в человеке — с Сюнь-цзы. Легистский метод наград и наказаний он интерпретировал как необходимую фазу *инь* наряду с морально-духовным воздействием фазы *ян*.

Дун Чжуншу признавал наличие двух видов судьбоносного «предопределения»: одно — великое — происходит от природы, другое — изменяющееся — происходит от человека (общества). История для Дун Чжуншу — циклический процесс, проходящий три этапа, символизируемые цветами — черным, белым и красным и добродетелями — «преданностью», «культурой» (*вэнь*). На этой основе во II в. н. э. Хэ Сю развил историофилософское «учение о трех эрах» («Великого спокойствия», «приближения к спокойствию», «упадка и смуты»), традиционное для китайской культуры вплоть до Кан Ювэя (1858—1927).

Важным этапом в развитии конфуцианства стала принадлежащая Дун Чжуншу целостная онтолого-космологическая интерпретация общественно-государственного устройства, основанная на учении о взаимном «восприятии и реагировании Неба и человека». По Дун Чжуншу не «Небо следует дао», как у Лао-цзы, а «дао исходит из Неба», связывая Небо, Землю и человека. Наглядно это воплощено в иероглифе ван (правитель), состоящем из трех горизонтальных черт (символ триады: Небо — Земля — человек) и пересекающей их вертикали (символ дао). Соответственно, постижение дао — главная функция правителя. Фундамент общественного и государственного устройства составляют «три устоя» (*сань ган*), производные от неизменного, как Небо, дао: «Правитель служит устоем для подданного, отец — для сына, муж — для жены». В этом небесном «пути правителя» (*ван дао*) первый член каждой пары знаменует собой активную силу *ян*, второй — подчиненную силу *инь*. Подобная конструкция близка к тезисам Хань Фэя, (III в. до н. э.), что отразило влияние легизма на социально-политические взгляды ханьского и более позднего официального конфуцианства.

Формирование культа Конфуция

С первых веков нашей эры взгляды Конфуция все более искажаются, выхолащивается их первоначальный смысл. Конфуцианская элита мыслит себя носителем абсолютного знания, а синкретические верования народа, тяготевшие прежде всего к даосизму, рассматриваются как вульгарные суеверия. В контексте ортодоксального конфуцианства, когда государство стало верховным религиозным институтом, а система

официальных культов приобретает законченный вид, водораздел между подданными и чиновным сословием все растет. Это способствует постепенному обожествлению Конфуция. Начало его культа восходит к императорскому указу 555 г. о возведении в каждом городе храма в честь древнего мудреца и о регулярных жертвоприношениях в его память.

Утверждение культа основателя учения сопровождало все большее обожествление императора. Сын Неба считается высшим жрецом и совершенством лишь потому, что венчает социальную пирамиду общества. Воля императора возводится в непреложный закон. Пышные, поражающие воображение торжественные обряды поклонения Небу, исполнение которых — исключительная прерогатива императора, скрытая и таинственная жизнь императорского дворца за стенами Запретного города способствовали росту раболепия и покорности подданных. Трепет и суеверный страх внушал и символ императорской власти Дракон, могущественное и всеильное мифическое животное. Ортодоксальное конфуцианство, отошедшее от идеалов своего основателя, подверглось критике, особенно в XX в.

Говоря о конфуцианстве, следует отделять Конфуция от его не всегда удачных последователей, извращавших его учение в силу своего несовершенства, или в сугубо корыстных целях. Известный политический деятель Китая Ли Дачжао наиболее ярко выразил тенденцию неприятия извращения учения древнего мудреца: «Конфуций действительно был стержнем общества, в котором жил, был мудрым гением своей эпохи. Отвергая Конфуция, я обрушиваюсь не на него лично, а на авторитет идола, вылепленного из Конфуция монархами. Я посягаю не на Конфуция, а на саму суть деспотизма, на его душу.»

Становление неоконфуцианства

В условиях широкого распространения даосизма и буддизма в VI—XII вв., конфуцианство вступило в полосу своего нового цикла развития, вылившись впоследствии в неоконфуцианство. У его истоков стоял Ван Тун (584?—617), сохранявший преемственность с древней традицией. В условиях идеологического натиска буддизма и даосизма Ван Тун закрепил положение конфуцианства, создав теорию сущностного единства «трех учений». Хотя конфуцианство выступало лишь «одним из трех», Ван Туна по праву можно назвать правоверным конфуцианцем. Об этом, в частности, свидетельствует его главное и единственное сохранившееся произведение «Чжун шо» (Речи о середине), созданное в подражание «Лунь юю» как диалог с учениками, а также

«Канон начала» (Юань цзин) как подражание летописи «Чуньцю», созданной по традиции самим Конфуцием.

После того, как суйский император Вэнь-ди отверг представленный Ван Туном проект достижения «Великого равновесия» (тай пин), он всецело отдался преподавательской деятельности. Среди его учеников были крупные государственные деятели, жившие уже в танскую эпоху. Именно они наследовали его учение *цзин цзи* (управление [государством] ради вспомоществования [народу]), в котором конфуцианская древность была сочленена со средневековьем.

Тем самым Ван Тун основал политико-утилитарное направление в неоконфуцианстве, разделяемое впоследствии многими учениками, в том числе Ли Гоу (XI в.), Е Ши (XIII в.) и Чэнь Ляном.

Вслед за Ван Туном, реабилитирующем конфуцианство (в период его кризиса) как важный аспект «трех учений», танский философ и литератор Хань Юй (768—824) активно встал на защиту конфуцианства, доказывая историческое первенство и преимущества конфуцианства перед даосизмом и буддизмом. Заслугу конфуцианства Хань Юй усматривал прежде всего в непрерывной «передаче традиции» (дао тун) от совершенномудрых правителей полумифической древности, а сам исторический процесс рассматривал как результат творчества этих культурных героев и учителей человечества. Именно они привили человечеству высшие нормы нравственного поведения (прежде всего ритуал), даровали принципы управления (музыку, систему наказания и поучения), и наконец, сам институт государства. Совершенномудрые также научили людей и практическим навыкам, необходимым для сохранения и поддержания жизни: способам добывания и приготовления пищи, строительства жилья, изготовлению орудий труда и лекарств.

В сфере мировоззренческой главным направлением деятельности Хань Юя стало «возрождение древности», начавшейся по его представлениям с легендарного правителя Яо и закончившегося с падением Ханьской империи (III в. н. э.). Хань Юй призывал следовать пути, который «Яо передал Юю, Юй передал Чэн Тану, Чэн Тан передал его Вэнь-вану, У-вану и Чжоу-гуну, Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун передали его Конфуцию, Конфуций передал его Мэн-цзы». Сетую, что после смерти Мэн-цзы «никто его учения не принял», Хань Юй взял на себя смелость продолжить эту традицию, и тем самым утвердил Мэн-цзы как одного из главных классиков конфуцианства, а себя как его преемника.

Переосмысление и развитие основ древнего конфуцианства выразилось и в представлениях Хань Юя на природу человека, которые он связывал с его эмоциональной характеристикой, деля всех людей на три категории. К высшей он относил тех, кто добр от рождения и чьи чувст-

ва и эмоции (согласно китайской традиции, семь эмоций — это радость, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть, вожделение) пребывают в состоянии «срединности» (чжун) и полностью уравновешены. В связи с этим они способны соблюдать все пять добродетелей (гуманность, долг-справедливость, доверие, ритуал, разумность-знание).

Среднюю категорию составляют те, чьи эмоции-чувства отклоняются от идеальной нормы, им присуще лишь некоторые аспекты добродетели, а их природе равно свойственны и добро, и зло. Наконец, природа третьей категории людей зла. Они не владеют своими эмоциями, и потому аморальны по своей сути.

Рассматривая учение Конфуция как учение о мудрости, он полагал, что к ней должен стремиться каждый, кто добр по природе. Сущность приобщения к конфуцианской мудрости он видел в постижении прежде всего гуманности (жэнь), этой всеохватной любви ко всем (боай), идущей на пользу всей Поднебесной. Но гуманность может быть реализована только в адекватном с ней действием, представленном долгом-справедливостью (и), подобно тому, как причина всего сущего в мире — дао — реализует свою самодостаточность во внешнем проявлении благой силы дэ.

Возрождение конфуцианских ценностей и стремление Хань Юя восстановить общественный порядок «золотого века» было направлено против принципов даосизма и буддизма, по мнению Хань Юя, несоответствующих вселенским истокам конфуцианской морали. Так проповедь ими «естественного состояния» (цзыжань), направленная против культуры, отрицала культурный вклад совершенномудрых древности на благо всему человечеству.

Хань Юй в своих страстных памфлетах пытался воздействовать на общественное мнение страны и саму особу императора. В памфлете «О кости Будды», он доказал, что частицы мощей, торжественно выставленные во дворцовом храме, всего лишь сгнившая кость, и выступал против самих культов Будды и Лао-цзы. Хань Юй разработал целую антибуддийскую программу, требуя запретить проповеди черных (даосских) и желтых (буддистских) монахов, их священные тексты сжечь, а храмы и монастыри сравнять с землей, либо превратить в обычные жилища.

В своей критике даосизма и буддизма Хань Юй исходил из того, что они равно наносят неисчислимый вред народу и государству («обманывают мирян» и отвлекают средства от казны тем, что не трудятся и не пополняют ее). Как идеолог конфуцианского государства Хань Юй утверждал этот институт как средство гармонизации общества. Само же общество, созданное по мысли Хань Юя людьми, мыслилось им как живой организм, состоящий из отцов и детей, старших и младших. За-

лог социальной стабильности, необходимый для процветания жизни — выполнение каждым своих обязанностей. В связи с этим деление на тех, кто управляет (правитель) и его слуг (сановников, чиновников) и тех, кем управляют — народ, справедливо, целесообразно, как справедлива природная иерархия, по аналогии с которой и устраивается общественная жизнь.

Сунское неоконфуцианство (XI—XIII вв.)

Широкое распространение чужеземного для Китая буддизма и рост популярности исконно китайского учения — даосизма со всей очевидностью обнаружили кризис классического конфуцианства и необходимость его реформирования. Это и было сделано усилиями учителей сунского периода — Чжоу Дуньши (1007—1073), Шао Юна (1011—1077), Чжан Цзая (1020—1078), Чэн И (1033—1107), Чэн Хао (1032—1085) и самого великого из них — Чжу Си (1130—1200). Движение за новое толкование конфуцианских канонов (начатое еще в танское время) привело в XI—XIII вв. к обновлению и преобразованию древнего учения.

Под призывом восстановления аутентичного конфуцианства шло его углубленное переосмысление с онтологических и гносеологических позиций, присущих в большей степени буддизму и даосизму. Своеобразным ответом на их вызов стало творчество Чжоу Дуньши. Именно в его трудах неоконфуцианство обрело систематизированную и тематически всеобъемлющую форму. В «Изъяснении плана Великого предела» (Тай цзи тушо) философ предельно емко выразил свое представление о строении вселенной и концептуально по-новому описал процесс космогенеза. Он понимал его как следствие разворачивания принципа предельности (тай цзи), заключавшего в себе некую программу космических трансформаций: Великий предел, порождающий все многообразие мира (два начала — *инь* и *ян*, пять первоэлементов, четыре времени года и «тьму вещей», добро и зло, пять аспектов добродетели и т. д.), Чжоу Дуньши соотнес с понятием Беспредельного, или Неисчерпаемой первожданности, пределом отсутствия (небытия), восходящим к даосскому трактату «Дао дэ цзин».

В концепции кругооборота жизни мыслитель особо выделил понятие нравственно-мироустроительного закона — принципа *ли* (отсюда одно из названий неоконфуцианства — *лисюэ*). Тем самым основанную на важнейших конфуцианских категориях свою универсальную (от космологии до этики, чрезвычайно стройную, построенную на «Ицзине») систему Чжоу Дуньши обогатил даосско-буддийской проблематикой. В русле этих же представлений он полагал необходимым следовать закономерностям космоса и в общественной жизни.

Взгляды Чжоу Дуньши во многом были близки взглядам Шао Юна (1011—1077) — автора труда «Свыше представленное управление (гармонизация) миром» (Хуан цзи цзинши). Разработав учение «о числах и образах», воплощенных в триграммах и гексаграммах, Шао Юн видел в «Великом пределе» (некоем графике мирового процесса, отождествляемом им с дао) выражение идеального порядка, космических трансформаций, возникших раньше Неба и Земли.

На основе синтеза даосских космогонических представлений и учения Мэн-цзы (IV—III вв. до н. э.) о познании и самоусовершенствовании как условиях упорядочения Поднебесной Шао Юн создал целостное учение о структуре Вселенной, единосущной сознанию и психике человека. Он идентифицировал сердце с «Великим пределом» и дао, а учение о прежденебесном — с «законом сердца». Под влиянием буддизма Шао Юн разработал также концепцию космических циклов, обуславливающих развитие всего сущего, в том числе человека.

Идеи Чжоу Дуньши развивали также его последователи и ученики братья Чэн, а впоследствии Чжу Си. Чэн Хао (1032—1085) вслед за своим учителем утверждал, что «искреннее сердце», тождественное Небу как высшему природному началу, есть проявление универсального принципа. Разрабатывая онтологию своего учения, мыслитель утверждал, что сердце, постигшее гуманность (в таких его аспектах, как долг-справедливость и ритуал — *ли*, мудрость-знание — *чжи* и доверие — *синь*), в состоянии органично слиться с миром (не делимым на внутреннее и внешнее). Отсюда Чэн Хао выдвигал первостепенной задачей процесса обучения познание гуманности.

В учении младшего брата Чэн Хао — Чэн И (1033—1107) — категория принципа *ли* выступала в качестве структурообразующего начала, единого для всей Поднебесной: как утверждал мыслитель, «принцип одной вещи тождествен принципам тысяч вещей». Так, относительно природы Неба принцип *ли* выполняет функции предопределения (*мин*), а в отношении человека — функции его индивидуальной природы (*син*). Чэн И фактически отождествлял дао с принципом, обуславливающим взаимопревращение двух начал, достигающих предела. Он сопрягал понятие принципа с категорией *Великой пустоты*, усматривая в ней высшее его превращение. Мыслитель делал акцент на первичности универсального принципа и распространял его действие на социальную сферу. В этом контексте Чэн И приходил к выводу о справедливости иерархического устройства общества (деление на выше- и нижестоящих), единого для природы и человечества.

Чжан Цзай (1020—1078) развивал представления об универсальности и справедливости Небесного повеления, которое следует восприни-

мать «радостно» и «спокойно». Согласно со всеобщим миропорядком справедливы, по мнению мыслителя, и отношения в обществе, построенные по аналогии с Космосом.

Чжан Цзай подверг резкой критике даосские и буддийские трактовки таких понятий, как «пустота», их представление о сознании как источнике феноменального мира, а также теорию познания мира. Свое учение он сводил к зависимости знания от чувственного восприятия «вещей», которое рождается посредством контакта духовной, внутренней субстанции человека с внешним миром.

Обобщение взглядов своих предшественников, в особенности братьев Чэн, осуществил Чжу Си. Если они, выступая в разной мере и по разным поводам с критикой буддизма и даосизма, уже произвели, каждый по-своему, синтез древнего конфуцианства с учением своих оппонентов, заимствуя их космогонические построения и философские спекуляции, то Чжу Си придал неоконфуцианству универсальный и систематизированный характер. Учение приобрело ярко выраженную этическую интерпретацию, а доминанта неоконфуцианства обернулась этическим универсализмом: любой аспект бытия трактовался в моральных категориях, единых для Космоса и общества. Тем самым было снято противоречие между даосско-буддийской культурой и конфуцианством в трактовке характера общения природы и человека как двух сторон единого мира.

Подводя итоги своим раздумьям, Чжу Си утвердил тезис о вечности первопринципа-ли, неразрывно связанного с категорией ци. В доктрине всеобщности и единства космологических и моральных принципов Чжу Си сделал упор на проблемы натуры человека, этики и любви. В отличие от буддизма, искавшего пути к идентификации индивидуума с абсолютном, он проповедовал могущество человеческих знаний. Утверждая, что сущность познания — в «постижении вещей», Чжу Си трактовал это положение в духе чань-буддизма: постичь истину возможно вследствие интуитивного озарения и внезапного просветления.

В 1241 г. Чжу Си причислили к величайшим конфуцианским авторитетам, а с 1313 г. неоконфуцианство уже в форме чжусианства официально включили в систему государственных экзаменов на получение ученых степеней.

Как нередко бывало в истории, выработанные в противостоянии с соперничающими учениями первоначально свежие и оригинальные мысли с возведением их в абсолютные истины стали со временем жесткой догмой. Многие идеи Чжу Си легли впоследствии в основу имперской идеологии и стали служить укреплению незыблемых общественных порядков. Статус официальной идеологии чжусианство сохранило

до начала XX в., а в середине XX в. оно породило «новое учение о принципе» (синь ли сюэ) Фэн Юланя.

Учение Конфуция стало своеобразным каркасом политических представлений традиционного Китая, основанных на понимании института государства как необходимого и целесообразного средства налаживания согласия в социуме, а тем самым и гармонии на космическом уровне. Государственная доктрина управления (понимаемого как гармонизация-лечение) уходила корнями в учение о способе «вращения жизни» посредством творчества человека-мудреца, нацеленного на «гармонизацию мира [ради блага всего живого], ради вспомоществования [десяти тысячам] вещей» (цзин ши цзи у).

В доктрине управления акцент был сделан на вспомоществовании народу посредством института государства (цзин го цзи минь). Таким образом, в общей формуле созидания ткани жизни в масштабах всего Космоса из бескрайнего океана носителей жизни выделялась его существенная часть — народ (минь), а широкое понятие «мир» (ши) все более стало замещаться понятием «государство». В этом проявилось китайское понимание тождества средства и цели. Тем самым бином цзин-цзи в китайской традиции имел тенденцию сближаться с современным понятием «политика». Подобная трактовка отражала невычлененность политической мысли из общего контекста китайской культуры, в которой «политика» рассматривается как искусство природосообразного творчества на основе мудрости древних. Понятие цзин цзи основывается на глубоких конфуцианских традициях, недаром один из возможных переводов его — «благо от [познания] канонов». Это учение вписывалось в представления об идеальном устройстве жизни общества, поисками которого были заняты на протяжении многих веков мыслители не только Китая, но и всех стран Дальнего Востока. Восходя к древним истокам китайской культуры, учение цзин цзи мыслилось как практический путь поддержания идеалов древних и пресечения хаоса — болезни общества. С субъектом цзин цзи — правителем сыном Неба связывались большие надежды на устройство космического дома человека.

Не случайно имя образцового монарха в китайской традиции Ли Шиминя (VII в.) было навеяно идеалами учения цзин цзи и выступало одним из вариантов стяжения цзин ши цзи минь. Носителями этой государственной доктрины мыслили себя и «talанты, разумевшие учение цзинцзи» — чиновники, среди которых были и конфуцианские ученые — реформаторы. Интересно, что само понятие «реформа» (гай-гэ — буквально «смена кожи») означало лишь совершенствование внешних институтов, чтобы полнее приспособить их к реализации заветов предков. Конфуцианская традиция исконно предполагала время от

времени профилактически оздоравливать общественный механизм. Чтобы своевременно поставить заслон хаосу и беспорядку, она освящала реформы, нацеленные на искоренение сбоев в функционировании государственного механизма, рожденных несовершенством людей.

Учение об управлении неразрывно связано с понятием канона — цзин. Недаром уже в период Хань учение о канонах (цзин сюэ) рассматривалось его адептами как средство, помогавшее «управлять государством и умиротворять Поднебесную». Впервые термин «цзин цзи» встречается в трудах мыслителя III—IV вв. Гэ Хуна, но более детально он разрабатывался конфуцианским ученым. Ван Туном (VI—VII вв.). Говоря о «пути цзин цзи», он имел в виду прежде всего конфуцианские ценности, которые следует передавать последующим поколениям. Идеи Ван Туна воплощали в жизнь его последователи — выдающиеся ученые танского, а потом сунского периода. Именно Ли Гоу (XI в.) связал осуществление идеалов цзин цзи в первую очередь с необходимостью обогащения государства. Таким образом, впервые с этим учением был соотнесен комплекс экономических (в современном значении слова) воззрений эпохи, как аспект, неразрывно связанный с единым целостным знанием.

Специальной сферой китайского знания и отдельным жанром историографии стали труды, выражающие идеалы учения цзин цзи. Эти своеобразные антологии, впитавшие многовековой опыт традиционной культуры управления, компиляции материалов из самых разнообразных источников были составлены по тематическому принципу. «Свертывая» огромную информацию, они служили систематическим пособием «сыну Неба» в искусстве управления, суммируя в емкой и доступной форме опыт предшествующих поколений.

В современном китайском языке бином цзин цзи имеет значение «экономика». Это западное понятие (*economy*) пришло в Китай из Японии, где оно стало применяться в 60-х годах XIX в. Перевод прежде неизвестного термина традиционным понятием цзин цзи, рождавшим у конфуциански образованных ученых ассоциации, связанные со старым значением слова, был вызван отсутствием в целостной китайской культуре специальных экономических терминов. В отличие от английского «*economy*» (который изначально был неотделим от осмысления собственно экономической жизни), бином цзин цзи обнимал комплекс единого традиционного знания, включая экономический аспект лишь в качестве его составляющего.

Пустившее корни в глубокий пласт древнего конфуцианского наследия, учение об управлении исходило из представления о высокой миссии сына Неба наводить гармонию в государственном организме. Поли-

тический процесс трактовался как результат всесторонней и многообразной деятельности правителя, заданной Небом и великими предками.

Но в реальной жизни монархи, как известно, не всегда были столь совершенны, как им предписывала быть конфуцианская традиция... Чтобы восполнить добродетели сына Неба в традиционной мысли был предусмотрен институт конфуцианских советников. Следование искусству пресечения хаоса и достижения согласия в государстве обеспечивалось в традиционном Китае путем постоянного воспроизводства носителей учения цзин цзи, усвоивших его в рамках экзаменационной системы.

Путем общения сына Неба с чиновниками — его любимыми-старшими сыновьями достигался своеобразный баланс, позволявший каждой стороне вносить свой вклад в политическую жизнь Срединной империи. Если сановники при дворе в своем высоком служении сыну Неба уподоблялись зеркалу (чтобы выправить изъяны правителя, поучая его своим поведением), то чиновники на местах как уши и глаза правителя осознанно воздействовали на особу правителя своей речью, запечатленной в удивительном и уникальном институте средневекового Китая — докладах трону. Так индивидуальное творчество чиновников вплетало свою неповторимую нить в сложный узор политики Поднебесной.

Сведения, кристаллизованные в докладе — этом кладезе услышанного и увиденного чиновниками о положении дел в стране, переплавлялись в императорский указ — своего рода речь сына Неба. А она, обращенная к подданным, служила важнейшим средством гармонизации социума. Пока не иссякал этот поток информации (снизу-вверх, и наоборот), гармонично настраивались на одну волну все уровни власти, а организм социума, постоянно обновляемый, имел потенции развития.

Творцами подобных докладов были представители конфуцианской элиты XI, XVI и XVII вв. Подобно всем талантам, [разумевшим] цзин цзи, они традиционно помышляли о благе страны и народа. Именно эти идеалы и побуждали их вести борьбу за реформы.

Конфуцианство проникло в плоть и кровь китайской культуры, прежде всего политической, определив нормы и характер межличностных отношений в социуме.

СИНТО

Формирование синто

Синто — исконная национальная религия японцев, возникшая на основе объединения верований, культов. Термин «синто» появился в Средневековье (VI—VII вв.) и обозначает «путь богов». *Син* или *ками* — это боги, духи, которые по представлениям древнего японца населяют весь окружающий человека, мир — небо, светила, землю, горы, реки и леса. Любой предмет может быть воплощением *ками*. Наиболее распространенным воплощением таинственной «божественной силы» — *монокэ* — является камень. Такие предметы — *синтай* («тело бога») — обычно представляют собой символ святости и объект поклонения. Вместе с тем формировались и основы взаимоотношений древнего японца с окружающим его миром, и система образного осмысления структуры мироздания.

Этот процесс был длительным и многослойным по характеру оказываемых на него разнообразных влияний. Жизнь родоплеменных организаций на японских островах не была изолирована от обширного дальневосточного ареала — этнических массивов Китая, Корейского полуострова, Приморья, Юго-Восточной Азии и островов так называемых Южных морей (современная Индонезия), каждый из которых имел свой уровень историко-культурного развития.

Особенно большое влияние оказывала древнекитайская цивилизация. Появившаяся за четыре тысячи лет до рассматриваемого времени, она уже в XIV—XIII вв. до н. э. имела сложную политическую и экономическую организацию, письменную культуру и политическую мысль, разработанную систему традиций и ритуалов.

Однако нельзя и абсолютизировать масштабы этого влияния — родовые общины жили в островной стране, отрезанной от материковой цивилизации просторами морей и океана. К тому же горные массивы, покрывающие японские острова, содействовали разобщенности племен, отдельных локальных регионов, охватывающих пригодные для жизни

долины и равнинные территории. Поэтому во многом основой их самостоятельного (как и у многих других народов) изначального знания о процессах космического порядка стали поэтическая интуиция и воображение и собственная жизненная практика.

В самых разных контактах с окружающим миром формировались попытки понять тайны мироздания, а потом и получить защиту высших сил. Эта возможность для древнего японца воплотилась в художественно-метафорических структурах архаического сознания, символически отображающего явления — солярные, астрономические, теллурические, сезонные и т. д. Вслед за этим появляется стремление отразить в образной, символической форме осмысление структуры космоцентрической взаимосвязи человека и природы. Выявленный археологическими раскопками план неолитического поселка Торо в современной префектуре Сидзуока это подтверждает. В нем символ солнца — круг, выступая в качестве выражения реального взаимодействия природы с жизнью человека, используется как система расположения древних жилищ — *та-тэана*.

Форма круга — символ солнца, неба, встречается на раннем этапе жизни первобытнообщинных объединений и в качестве культовой системы, сложенной из камней и представляющей образную картину Вселенной. Для человека, воспринимающего природу как результат действия высших сил, естественной была сакрализация всех природных форм. Каменный алтарь, найденный в Оу (префектура Акита), состояла из разложенных на земле в виде круга, мелких и крупных камней, почитаемых как обиталище божества — *ивакура*.

Однако вездесущность божества, его присутствие в горах и долинах, лесах и реках с течением времени потребовали более конкретно-локальной репрезентации. Дальнейшая стадия развития социального, в том числе религиозного, сознания обусловила формирование новой системы символов. Так появилась сакрализация самого природного пространства — засыпанная белой галькой (или белым дробленым камнем) площадь стала воплощением божества, его жизни здесь. Развитие земледелия, тайна произрастания злака дали серию новых символов, отражающих непосредственную связь деятельности человека с ритмической заданностью мироздания, с цикличностью времен года. Одним из таких символов стал амбар *миякэ*, где хранили урожай риса. Площадь вокруг амбара превратилась в культовое место, где в жертву богам приносились первые ростки риса, а после сбора урожая устраивалось празднество.

Мифологическая традиция, содержащаяся в первых письменных памятниках Японии (Кодзики, (712), Нихон сёки (720) и др.) отразила

сложный путь формирования системы синтоистских культов. В официальный мифологический комплекс вошли, как божества племен Северного Кюсю, постепенно проникших с миграцией населения в центральную Японию, так и боги, обитавшего здесь автохтонного населения.

Попытки реконструкции японского мифа на основе тщательного изучения фольклора привели к выводу, что одним из самых древних богов, верховным и главным аграрным божеством был Сусаноо но микото. Формирование культа богини Аматэрасу и его вхождение в состав общепонского пантеона произошло гораздо позднее.

Борьба между переселенцами и местными этническими группами отразилась в мифологии — в споре и борьбе между Сусаноо и «солнечной» богиней Аматэрасу. Местные боги постепенно утрачивали свое приоритетное положение; верховным божеством становилась богиня Солнца Аматэрасу-омиками, создательница японского архипелага, положившая начало «божественной» императорской династии.

Синто имеет множество божеств (ками), но первостепенное значение для древнего японца имели родовые божества — *удзигами*. Деятельность удзигами носила охранительный характер, они покровительствовали жизни и деятельности членов рода.

Наряду с родовыми божествами большую силу имели и божества — повелители разнообразных природных стихий: ураганов, землетрясений, тайфунов и снежных бурь, а также многочисленные боги локального значения (боги гор, лесов, озер), охранительная сила которых распространялась на окружающую местность, и, как правило, превышала возможности главных божеств синтоистского пантеона.

Синто, особенно на ранних этапах развития, отличается отсутствием упорядоченной системы верований. Каноны и строгая система обрядности не существовали и на начальном этапе формирования синтоизма. Рождение синто произошло из объединения разнородных культов природы, поклонения родовым и племенным божествам. Конечно, за период длительного существования содержание и формы культа претерпели значительную эволюцию.

Развитие синто шло как формирование сложного синкретического единства, включавшего религиозные, мифологические представления не только племен мигрантов, завоевателей и аборигенов отдельных регионов японского архипелага, но и мифологические традиции материковых и территориально-островных культур иных анклавов.

Возникновение раннефеодального государства оказало значительное воздействие на процесс объединения черт разных культов. Четкой религиозной системы, исключавшей неоднородность, так и не было создано, хотя происходило формирование многих общих внешних форм

функционирования разнородных храмовых объектов в широком и сложном обрядовом комплексе.

Центральную часть синтоистского религиозного поклонения составляет культ предков. Поскольку мир человека не отделяется от мира богов, в некотором смысле человек и есть *ками*, для него не актуальна задача поиска спасения в потустороннем мире. Спасение — в вознесении благодарности *ками* и своим предкам, в жизни в гармонии с природой, в постоянной духовной связи с богами. Коллективный образ жизни, коллективистское сознание содействовали тому, что обрядность синто, входящая в жизнь японца с первых дней детства, сопровождающая жизнь его семьи, соседей, друзей — входила в жизнь человека не на уровне моральных норм или нравственного критерия, а посредством эмоционального отклика на зовы бытия.

В известной мере, предельная простота синто, не требующая особой умственной работы по формированию сложной идеологии или норм религиозной этики, стала основой необычайной стойкости синто, дошедшего из глубокой древности и успешно сохраняющего свои позиции в современной Японии.

Синкретизм синто

В конце V — начале VI вв. в Центральной Японии усилилась борьба между родами за главенство в общеплеменном объединении. В стремлении к власти род Сога использовал иноземную религию — буддизм, первое упоминание о котором относится к 538 году, когда в Ямато прибыло посольство корейского королевства Пэкче с буддийскими сутрами и статуей Шакья-Муни.

На японские острова проникло и конфуцианство. Конфуцианские идеи отвечали потребностям царской элиты и ее аристократического окружения. Их стремлению к власти соответствовала этическая программа с четким социальным делением общества, где определены место и обязанности каждого. Конфуцианская этика с ее принципом сыновней почтительности и долга предписывала всем строгое соблюдение культа предков, а низшим слоям еще и беспрекословное подчинение «божественной» династии правителей.

Но все же в борьбе за власть для рода Сога приоритным оказался буддизм. После победы Сога начинается широкое распространение буддизма, сопровождаемое строительством буддийских монастырей и храмов, и предоставлением им обширных земель.

Новая религия с пантеоном будд и бодхисаттв заняла прочное место в жизни японца. Она не воспринималась как нечто чужеродное и проти-

востоящее родовым культам. Скорее наоборот — от будд и бодхисаттв ожидали тех же охранительных функций и разнообразной помощи. Они стали наделяться такими же магическими свойствами, что и ками — к ним обращались с конкретными просьбами — защиты от болезней, ниспослания богатого урожая, охранения от зла и т. д. У японца сложилась уверенность в том, что новые боги обладают несомненно более мощной чудодейственной магической силой. Огромные, богато украшенные храмовые сооружения, сверкающие золотым убранством интерьеры и торжественные многочасовые службы поддерживали это впечатление.

Будды и бодхисаттвы естественно вошли в обширный пантеон синтоизма, как новые боги. Однако в ранний период распространения буддизма функции храмовых божеств и даже их иерархия не были важными и решающими для местного населения. У них складывалось свое отношение к каждому из божеств, и, следовательно, складывалась своя, своеобразная иерархия, в основе которой по-прежнему, как и в культе ками, лежало представление о возможности получения помощи от богов, способных влиять на жизнь отдельного человека или всей общины.

Буддизм вместе с тем привнес и нечто новое. Синто возникло как религиозная практика земледельческой общины и было отражением коллективных воззрений и просьб, буддизм же обращал внимание на отдельного человека, апеллировал непосредственно к личности.

Местные культы и буддизм поделили между собой функции, связанные с особыми моментами в жизни японца: светлые, радостные события — рождение, вступление в брак — остались в ведении родовых богов, возглавляемых «солнечной» богиней Аматэрасу. Смерть, трактуемая синто как скверна, взял под защиту буддизм, предоставив концепцию освобождения через практику почитания Будды.

Так складывался синкретизм двух религий — в японской терминологии «рёбусинто» — «путь буддизма и синто». Большое значение имело то, что процесс соединения двух религий развивался при широкой правительственной поддержке. Например, по правительственному указу происходит соединение синтоистского и буддийского ритуала даже в такой главной и сокровенной церемонии, как «вкусение императором риса новой жатвы»: на нее приглашаются буддийские монахи.

Высшей формой религиозного синкретизма являлась концепция «хондзи суйдзяку», согласно которой божества синтоистского пантеона могут рассматриваться как временное воплощение будд и бодхисаттв. Так, «солнечная» богиня Аматэрасу стала воплощением будды «Бриллиантового света» Вайрочаны.

Культовые сооружения и культовая практика

Отсутствие антропоморфного воплощения богов в значительной мере содействовало возникновению своеобразного подхода к оценке пространства, в том числе его геометрической значимости. Этот подход просматривается уже во временных культовых сооружениях «сайдзё».

Первое упоминание о «сайдзё» встречается уже в ранних письменных памятниках Японии (относящихся к IX в.), а сооружение храмов относится к III—VII вв. н. э. Наиболее известным примером временного места для вознесения молитв являлись храмы, строящиеся при восшествии на престол царя, а затем императора. Только представителями известного жреческого рода Имубэ в районе Ямато было построено несколько таких сооружений. В этих храмах осуществлялось особое специфическое действо — «вкушение императором риса первой в году жатвы и плодов нового урожая». Это был символический акт, означающий, что через действия императора всем жителям древней Японии даровалась защита природных сил.

Строились временные храмы из тонких свежесрубленных деревьев, связки которых поддерживали крышу, покрытую листвой. Срубленные деревья, устланные зеленью полы и связанные в пучки травы были символом единения с природой, выражали непосредственную причастность человеческой жизни к земле, к плодородию.

Череда таких сооружений отличалась четкой геометрической ориентированностью с севера на юг, одно за другим. Линия размещения зданий отделяет, отгораживает хаос, сосредоточие враждебных сил, от пространства бытия человека. Кроме того, это попытка организовать гармонию пространства и предметов в нем. Способность выразить пространство в осязаемых формах обнаруживает понимание природного окружения, как системы безмерно сложной, но интуитивно воспринимаемой как воплощение идеальной гармонии. Здесь человеческое существование вплетается в систему космических связей не как случайный, а вполне «законно предусмотренный» компонент. Осознание этих связей жизни человека с ритмом природы, непосредственной и непрерывной зависимостью от нее, определило систему специфических и строго детерминированных действий — ритуал, в осуществлении которого как бы действительно реализуется эта связь.

Сложился целый социальный слой, осуществляющий священнические функции. Возникла и система иерархического табуирования. Если на самом раннем этапе строительства храмов площадь перед ними была доступна каждому, то постепенно ее начинают окружать одной, двумя, тремя оградами прямоугольной конфигурации, замыкающими священ-

ную территорию и охраняющие ее от сил зла. В то же время в пространство за оградой теперь могли вступить только посвященные, обладающие «знанием» тайного, скрытого смысла явлений окружающего мира.

В развитии ритуала разнообразие графической выраженности пространства приобретает характер некой магической формулы связи с природой. Эта сложная символика опиралась на развитые автохтонные традиции, которые особенно ярко проявляются в ритуальных предметах, в частности, в древней ритуальной керамике *дзёмон* (II тыс. до н. э.)¹, отличающейся разнообразием символических изображений — знаков солнца, луны, молний, извилистых и зигзагообразных линий. Керамика служила оберегом, и как тайное и священное знание неслучайно закодированное сообщение о единой, логичной, взаимоуравновешенной системе, гармонично объединяющей три важнейших компонента всего сущего — небо, землю и человека. Ритуальная керамика отражает один из важнейших этапов культурно-исторического развития древней Японии. Художественное, образное сознание мира является структурной моделью мироздания, включающей в символическую картину обожествленной природы человека и его деяния. В попытке универсального охвата жизненных явлений космическая компонента изображений (знаки солнца и луны, символы симметрии и асимметрии мира) дополняется символами земледельческой магии, женской плодovitости, мужской сексуальной силы и пр. Именно с этого периода возрастает и все шире модифицируется особая значимость пространства, символизирующего связи человека и природы.

Специфическое отношение к пространственной форме, способной зримо выразить сакральный, символический смысл, стало характерным для так называемой «курганной эпохи» (III—VII вв.). В отличие от мощных, древних погребальных сооружений на материке, японские курганы — *кофуны* (захоронения представителей родоплеменной знати) — были более позднего времени и отличались усложненной формой.

Квадратно-круглая насыпь кофуна с квадратным входом представляет в плане соединение квадрата с кругом (изображение неба и земли по китайской космогонии). Большое количество кофунов сосредоточено в районе Ямато (центральная часть Хонсю) и на севере Кюсю, на территории древнего государства Яматай.

Наиболее ярко практика сооружения подобных ансамблей представлена мавзолеем Нинтоку (на границе между Осака и Сакаи), относя-

¹ Керамика *дзёмон* дала название одного из этапов истории Японии — *дзёмон* — японский неолит.

щимся к первой половине V в. По существу, перед нами грандиозная модель мироздания в соответствии с системой символов континентальной культуры, воспроизводящих взаимодействие противоположных начал — мужского и женского (ян и инь) и пяти основных элементов мироздания (огонь, вода, дерево, металл и земля). Это мемориальное сооружение мыслилось как центр вселенной, моделью которой оно одновременно было. По размерам оно (площадь в 460 тыс. кв. м. — а окружностью в 2700 метров) превосходило не только все усыпальницы на территории Японии, но и пирамиды Древнего Египта. Характерной чертой подобного строительства являлось ориентированное по сторонам света размещение кофуна.

Важным обстоятельством являлось то, что синто не только населял богами окружающий мир, но и утверждал культ предков, в первую очередь, конечно, божественных, по японской мифологии, создавших страну и людей, населяющих ее. Поэтому строительство курганов было не только данью умершим, но и связью с иными мирами, определенным воплощением «заботы» предков о живых. Предполагалось, что сооружение кофуна содействует «соприкосновению» мемориала с окрестными холмами, лесами и водами и создает магическую среду взаимодействия высших природных сил.

По представлениям японца создание такой сакральной картины вселенной с курганом в виде ее символического центра должно было распространить на обширные территории действие космических, благотворных для человека сил защиты от зла. Это и расценивалось как активное взаимодействие с силами природы, душами и духами предков.

Для божеств и их символов — *синтай* — для поклонения им с самых древних времен строились синтоистские святилища — *дзиндзя* или *дзингу*, посвященные разнообразным божествам — особо уважаемому божеству риса — Инари, богу моря Сува, священной горе Фудзи и др. Среди множества дзиндзя, число которых по Японии превышает 80 тысяч, есть посвященные одному, нескольким или множеству божеств как, к примеру, Ясукуни-дзиндзя, вместилищу душ солдат, погибших в войнах, которые вела Япония. Есть и совсем крошечные, затерянные в лесах и горах, а также безымянные культовые сооружения.

Наиболее почитаемыми храмами являются святилища, посвященные богине Аматаэрасу. Согласно мифологии, Аматаэрасу, отправляя на землю своего правнука Ниниги, вручила ему зеркало, меч и яшмовые подвески с наставлением освещать весь мир и править им, покоряя непокорных. Возникла трактовка регалий как символов важнейших добродетелей: зеркало — символ честности, яшмовые подвески — сострадания, меч — мудрости. Наивысшее воплощение этих качеств приписывалось личности императора.

Главным синтоистским храмовым комплексом стало святилище Исэ — Исэ дзингу (основано, по-видимому, в конце VII в.). Исэ считается святилищем Аматаэрасу, в нем в качестве синтай помещены названные регалии. Здесь же отправляется культ Аматаэрасу как верховного божества и божества-прародителя императорского дома, а через него и всех японцев.

Самым древним синтоистским святилищем является Сумиёси, создание которого устная традиция относит к 200—202 гг. Прекрасный комплекс стоит в парке и посвящен четырем богам. Трое из них — боги моря, а один — бог урожая. Сейчас комплекс считается важнейшей культурной ценностью общенационального значения. По конструкции и композиционной схеме храм значительно отличается от синтоистских сооружений подобного типа, и стиль его в японской архитектуре выделен как особый — стиль «сумиёси».

Большим отличием комплекса является наличие фонарей, появившихся впервые в синтоистском комплексе. Они стоят на всем пути от входа до главных зданий, поражая разнообразием форм. Тут и высокие точеные фонари-цветы с резным основанием в виде лепестков лотоса и грубые, и низкие с тяжелыми шляпами-грибами и пр.

Конечно, эти фонари стилистически принадлежат более позднему времени, — поскольку обычай этот — украшение фонарями появился гораздо позднее — в период VIII—XII вв. Считается, что бесчисленные фонари перед Сумиёси — подношения святилищу, а одновременно — прошение японцев к богам моря. Самый огромный из фонарей использовался в качестве маяка. В Сумиёси наряду с дарами владыкам моря приносились дары и богу урожая. Начало любого земледельческого сезона японцы обязательно сопровождал ритуальными церемониями, принесением даров и пышными представлениями.

Одним из старейших святилищ, дающих представление о древнейшем синтоистском храмовом зодчестве, был храм в Иазумо, в котором квадратное закрытое помещение с двускатной тяжелой крышей опиралось на восемь высоких столбов. В синтоистских храмах была огороженная «священными веревками» территория, называемая *сики* (обычно прямоугольный, засыпанный галькой или дробленым камнем участок). Она была не только местом присутствия божества, но и специальной территорией для праздников в его честь и различных обрядов.

Существовали и другие весьма специфические черты, отличающие синтоистское святилище от других культовых сооружений. Здания выстраивались строго друг за другом и как бы нанизывались на одну ось. Соотношение их и всего ансамбля с пространством церемониального двора и окружающей природой, взаимосвязь объемов и массы зданий

и пространства выражали определенную художественную концепцию. *Тории* — ворота, ведущие к замкнутому оградами ансамблю, и фонари, появившиеся позднее, дополняют общий ансамбль синтоистского святилища.

В Средневековье (в XVI в.) было восстановлено одно из старейших в Японии синтоистских святилищ — Хатимангу, основанное в 765 г. Святилище было посвящено двум синтоистским божествам — Хатиману и известному герою феодальных войн самураю Такэноути но Сукунэ. Считается, что Хатиман — бог войны. Во время нескончаемых феодальных усобиц самураи приносили этому божеству свои молитвы и подношения.

Святилище Хатимангу, пережившее пожары и землетрясения, разрушения и обновления, богато и пышно декорировано. Две позолоченные деревянные скульптуры Хатимана и Такэноути но Сукунэ — священные реликвии храма. Выделенная ажурной резьбой центральная часть, где совершались службы, под влиянием эстетики буддизма заполнена богатой храмовой утварью, всевозможным пышным реквизитом для храмовых торжеств.

Другим широко известным и почитаемым синтоистским святилищем является Сува-дзиндзя — храм бога моря Сува в Нагасаки. В 1550 г. от огромного храма Сува в префектуре Нагано в центральной Японии была отделена часть и перенесена за тысячи километров на южный остров Кюсю в Нагасаки. Сохранивший традиции синтоистской «амбарной» архитектуры, вследствие воздействия влияния буддизма, он постепенно увеличивал декор, превратившись со временем в торжественное, привлекающее множество паломников святилище.

Широкое и разнообразное культовое строительство уже в раннем Средневековье (IX век) сделало необходимым создание хотя бы начальной системы их классификации. Своеобразная «табель о рангах» начала складываться с выделения в высшую группу святилищ, непосредственно связанных с ками, имеющими отношение к императорскому роду и его окружению. Таких святилищ было особенно много построено в центральной части острова Хонсю, примерно на территории древнего государства Ямато и более всего в окрестностях древних столиц Нара и Хэйан (Киото). Первоначально в список входило шестнадцать святилищ высшего ранга, постепенно число их увеличивалось и достигло двадцати двух, оставшись неизменным до сегодняшнего дня.

Характерной чертой классификационного деления было то, что все святилища, внесенные в высшую группу, находились на содержании непосредственно императорского двора. Все остальные синтоистские учреждения в зависимости от места расположения, получали провинциальное содержание. При этом в каждой коку (провинции) складывалась

своя иерархия храмов во главе с первым храмом *ити но мия*, где отправлялся культ наиболее известного и чтимого в этой местности ками, и другими святилищами, занимавшими более скромное положение.

С приходом в XII веке к власти в стране военно-феодалного сословия изменилось и положение синтоистского храма. Финансовая основа всего синтоистского культа теперь полностью зависела от сёгунского правительства *бакуфу*, и лично самого сёгуна, не заинтересованного в укреплении позиции института императорской власти.

Совершенно очевидной демонстрацией подобной ситуации было строительство пришедшим к власти в начале XIV века сёгуном Асикага святилища Оокунинуси, посвященного богу-сопернику охранительнице императорского рода Аматаэрасу.

Синтоистские приходы нищали, святилища разрушались. Подобную ситуацию переживал и главный синтоистский комплекс в Исэ, посвященный «солнечной богине» Аматаэрасу.

Кардинальное изменение в положении синто и статуса синтоистских храмов произошло в послемэйдзийский период (вторая половина XIX — нач. XX вв.). Перестал существовать сёгунат и было восстановлено императорское правление, к власти пришел император Муцухито и годы его правления были названы Мэйдзи («Просвященное правление»). События 1867—1868 гг. получили в Японии название «Мэйдзи исин» — «Реставрация Мэйдзи».

Тогда синто заняло положение официального культа, была начата реорганизация всей системы синтоистских учреждений. Святилища были поделены на две группы — «святилища государственного почитания» и «провинциального почитания». Соответственно становился очевидным и характер их финансовой поддержки и пр.

Классификация синтоистских святилищ, как правило, точно отражается в их названиях. Большинство обычных, посвященных разным ками, святилищ называется дзиндзя. Самые высокоранговые, осуществляющие культ божеств-предков императорской династии, имеют торжественный титул «дзингу», что можно перевести как «дворец божества», «дворцовое сооружение» такого-то ками. Как уже упоминалось, таким главным синтоистским храмовым комплексом стало святилище Исэ — «Исэ дзингу», или просто «Дзингу».

Вторым по значимости считается «Мэйдзи дзингу», построенное в Токио в честь императора Мэйдзи. Архитектурный облик «Мэйдзи дзингу» отличается исключительно точным и гармоничным — по форме и цветовым решениям — репродуцированием строительной традиции ранних синтоистских святилищ.

Среди разнообразных типов культовых синтоистских сооружений были и такие, которые в системе классификации стояли чуть ниже

«дзингу», но обязательно имели в названии окончание на «гу» («дворец», «дворцовое сооружение»). Иногда «гу» (китайское чтение) заменялось на японское чтение того же иероглифа — «мия». Эти, тоже имеющие высокий ранг святилища, были связаны с культом предков различных ветвей императорского рода, а также с почитанием обожествленного духа военных и политических деятелей японского государства. Наиболее известным из этого порядка является святилище Тосёгу в г. Никко (см. раздел «Тэнноизм»).

Однако в официальной иерархии культовых сооружений синто существует еще один уровень — «Тайся» («Великое святилище»). Ранее всего, практически впервые, оно было присвоено лишь одному святилищу в Идзумо, где почиталось божество, соперничавшее с Аматаэрасу. Сёгунатом титул «Тайся» рассматривался как высший титул, который мог быть присвоен в иерархической системе синтоистских святилищ.

Тем не менее с течением времени немало синтоистских святилищ стали претендовать на этот титул. В послевоенный период их число превысило 100.

Сохранил значение и храм Идзумо, построенный в одной из самых процветающих провинций древней Японии. Главное здание было построено в стиле *Тайся*. Поскольку божество не имело антропоморфного изображения, а поклонялись его символическому воплощению синтай, сложилась своеобразная конструктивная система храмового сооружения.

Святилище представляло собой свайное сооружение с полом, поднятым над землей на высоту до полутора метров и тяжелой, крытой ко-рой дерева хиноки, крышей. Очевидная «амбарная архитектура» здания предполагает облик сооружения, в котором главным элементом как конструкции, так и внешнего облика, является крыша. Именно она в отличие от строений западной архитектуры формирует художественный образ здания. Крыша нависает над глухими, без оконных проемов, стенами и энгава — открытой верандой, окружающей строение.

В древности мощная, высоко вздымающаяся конструкция крыши была покрыта толстым слоем тростника. Для того чтобы она смогла противостоять ударам ветра, тайфунным вихрям и дождям, конек крыши укреплялся короткими круглыми балками *кацуоги*. Тяжелые *кацуоги*, идущие с интервалом один за другим поперек конька, держали всю верхнюю часть конструкции сооружения. С течением времени *кацуоги* все более очевидно приобретали чисто декоративное значение — сверкая цветным красочным покрытием они вздымались на фоне неба над крышей ажурным декором.

Главная часть храма представляла собой закрытое, темное помещение, где хранился синтай. Это помещение храма было доступно только

синтоистскому жрецу. В некоторых святилищах имеется еще небольшой зал для проповедей.

Замкнутая территория синтоистского святилища начинается священными воротами *тори*, поставленными на тропе или дороге, ведущей к святилищу.

Внутреннее пространство храмовой территории дробится на отдельные части. Четыре ограды, идущие с интервалом одна за другой, отделяют от всего окружающего само святилище, как бы охраняют его этим сужением территории. Основная часть святилища невелика и предназначена, как упоминалось выше, только для хранения «синтай».

Синто не рассматривает святилище как жилище ками, скорее лишь как место временного его нахождения. Божество может воплощаться в белые камни двора, пребывает на дереве, специально для него посаженном, но большую часть своего времени проводит в горах. В раннем синто религиозное действо как таковое, церемониал службы, в силу неразвитости храмовой традиции проводились вне здания святилища, обычно вблизи *тори*.

И в этом смысле сложившийся синтоистский ритуал не опровергал, а наоборот, поддерживал практику буддизма, для которого также было характерно совершение молитвенного служения на внехрамовом пространстве. Общим было также и то, что внутренние покои храма были доступны только духовенству. На торжественных церемониях огромные двери, нередко почти во всю фасадную часть мощного буддийского сооружения, раздвигались, открывая культовые святыни и сверкающие богатым декоративным убранством интерьеры. Вся же церемония шла вне здания.

Взаимовлияние и взаимопроникновение элементов двух религий было очевидно, и во многом помимо официальной политики рёбусинто сама жизненная и духовная практика японца становились естественной основой для формирования и развития процесса синкретизации.

Это подтверждало и развитие архитектурной традиции. На ранних этапах развития буддийский храм, наполненный богатым декором, статуями, отгораживается от окружающего пространства, и замыкается в своей самодостаточности, как и синтоистское святилище. В то же время под воздействием буддийской традиции изменяется структурный и архитектурный облик синтоистского святилища. Оно расширяется и усложняется — закрытое помещение дополняется помещением для моления. К святилищу пристраивается молельня с буддами и бодхисаттвами.

В конце VII века этот процесс приводит к появлению вообще нового типа храма — «дзингудзи», демонстрирующего синкретизацию как реальное слияние религиозной практики двух религий в одном храме.

вом комплексе. При этом не обязательно шло присоединение буддийского культового сооружения, бывало и иначе — к буддийскому храму пристраивался синтоистский.

Воплощением процесса синкретизации является создание синто-буддийского храма Хатимана. Хатиман был первым синтоистским божеством, который стал изображаться в одеяниях буддийского монаха. В то же время появляются изображения бодхисаттв в синтоистских одеяниях. В синтоистском святилище XI в. в Уцукусима осуществлялся культ одной из самых известных бодхисаттв — Богини милосердия — одиннадцатиликой Каннон.

Для синтоистского святилища сложилась практика сооружения нового здания через каждые 20 лет. Вследствие того, что основным строительным материалом было дерево, а влажный жаркий климат не способствовал хорошему и длительному сохранению подобных строений, для национальной строительной традиции стала закономерной такая практика восстановления с предельной точностью ценных сооружений.

В V—VI вв. на синтоистские святилища постепенно распространяется контроль императорского двора. Синтоистский культ быстро усложняется. В VIII в. формируется институт синтоистских жрецов *каннуси* при императорском дворе. Отправлением ритуалов завладевают несколько крупных фамилий придворной аристократии. Но наиболее важные обряды с того времени и по сегодняшний день отправляет сам император.

Особое значение приобретает почитание божества, которому посвящается храм; ритуалы включают развлечение ками, доставление ему удовольствия, что, в свою очередь, позволяет надеяться на его милость и защиту.

Система культовых действий разработана довольно скрупулезно: обряд единичной молитвы прихожанина, обряд его участия в коллективных храмовых действиях — очищения (*хараи*), жертвоприношения (*синсэн*), молитвы (*норито*), возлияния (*наораи*); сложные процедуры храмовых праздников — *мацури*. Молитвенный обряд, который совершается прихожащими в храмы, очень прост. В стоящий перед жертвенником деревянный решетчатый ящик бросают монету, затем «привлекают внимание» божества несколькими хлопками в ладоши и произносят молитву. Обряд *хараи* состоит в омовении водой рук и полоскании рта. Процедура массового омовения состоит в обрызгивании верующих соленой водой и обсыпании солью. *Синсэн* — это подношение риса, чистой воды, *моти* — рисовых лепешек, разнообразных подарков храму. *Наораи* обычно представляет собой совместную трапезу прихожан, когда выпивается сакэ и поедается часть съедобных жертвоприношений, что символизирует соучастие в трапезе ками.

С древности и до сегодняшнего дня главные церемонии синтоитского храма связаны с процессом выращивания риса. Есть, например, специальный праздник 14 июня каждого года, связанный с высадкой рассады риса на так называемое заливное поле (*суйдэн*).

В здании храма проводится самая торжественная церемония — «вкушение императором риса новой жатвы». Даже тронная церемония — вступление нового императора на престол проводится всегда после принесения им традиционной, повторяющейся ежегодно благодарственной молитвы за урожай риса.

С V века существует собрание ритуальных молитв — *норито*. Жрец, читающий *норито*, выступает как бы посредником между человеком и ками, трактует волю божества, оглашая ее в песнопениях-молитвах.

К ритуальной синтоистской обрядности относятся и священные танцы *кагура*, обычно связанные с особыми храмовыми празднествами, в современной Японии — с храмовыми фестивалями. *Кагура* — это древние мистерии и, по-существу, самые ранние театральные представления, отражающие магический ритуал солнечного культа. Значительная часть древних *кагура* дошла до наших дней благодаря театру Ноо, который включил их в XIV—XVI вв. в свой репертуар. Сюжеты и хореография *кагура*, жрец или жрица, хор и солисты, представляют какого-либо из синтоистских богов, чтобы вызвать его милосердие, умиловать его. С древности в мистериях *кагура* сложилось органическое единство музыки и танца, сопровождение танца голосом или инструментом. Инструментальная, классическая, сложившаяся также в глубокой древности музыка, сопровождавшая культовое служение, называлась *гагаку*. В VII—VIII вв. *гагаку* была обязательным фоном многочисленных богослужений, торжественных мистерий, сопровождением и украшением придворных церемоний. Примером самого раннего *кагура*, считающегося основой первого театрального действия, является упоминаемый в одном из основных синтоистских мифов танец богини Амэ-но Удзумэ. Ее темпераментный, согласно мифу, танец вызвал из темной пещеры спрятавшуюся богиню солнца Аматэрасу.

Наиболее красочными и торжественными представлениями, доносящими до современности дух древних мистерий, являются *кагура* в храме Футара-сан в Никко. Хореография, строй мелодий, голосовые партии здесь настолько точно воспроизводят древние образцы, что в отдельных частях обнаруживается несомненная их близость древним синтоистским заклинаниям, песнопениям-молитвам (*норито*).

В больших храмах определенная часть времени отводится для исполнения священных танцев *кагура*, особенно там, где есть профессио-

нальные танцовщицы — *мико*, выступающие в обычные и в праздничные дни.

Профессионально поставленные кагура и грандиозные, с тысячами участников театрализованные шествия, например, современные фестивали в Никко, рассматриваются тоже как почитание ками, рассчитанные на его благоговение и ответную помощь.

Особой частью синтоистского культа являются праздники — *мацури*. Торжественные мацури устраиваются раз или два в год и, обычно, всегда связаны с историей святилища, или с мифологией, освящающей события, ставшие основанием для его создания. В подготовке и проведении мацури участвует множество людей. Для того чтобы организовать пышное торжество, обращаются к благотворительной помощи, поддержке других храмов. При подготовке праздника храм убирают и украшают ветками священного дерева.

Центральным моментом празднования является вынос *о-микоси*, паланкина, представляющего уменьшенное изображение синтоистского святилища. В украшенное позолоченной резьбой *о-микоси* помещается какой-либо предмет — символ. Существует убеждение, что в процессе движения паланкина дух ками переселяется в этот предмет и освящает всю массу участников церемонии и пришедших на празднование.

Праздникам, совершаемым только в данном районе или даже храме, присущи своеобразие и неповторимая индивидуальность. К таким торжествам, например, в Осака относится ежегодно проводимый мацури Сукуна-хиконэ дзиндзя.

Наиболее торжественным и красочным Сукуна-хиконэ дзиндзя становится в день храмового фестиваля 23 ноября, посвященного богу-покровителю Осака. К началу праздника в Осака съезжаются со всей Японии множество людей, желающих присутствовать на этом редком, даже при обилии подобных праздников, торжестве. Не меньшее внимание уделяется организаторами мацури другому символическому защитнику прихожан — *тора* (тигру). Яркое изображение этого животного украшает и интерьер *о-микоси* (носилки с уменьшенной моделью храмового сооружения, которое несут несколько десятков человек). *Тора* — талисман, символ мужества, отваги и крепкого здоровья. Согласно древнему поверью, тигр обладает магической способностью оберегать человека от злых духов и страшных снов. В руках у участников торжественного шествия и многих зрителей зеленые ветки с прикрепленными к ним талисманами — изображениями тигра.

Праздник, который отмечает вся Япония с 13 по 15 августа — *Бон мацури* (Родительский праздник или Праздник усопших душ). По единодушному признанию японцев, этот мацури, отмечающийся как в синтоистских святилищах, так и в буддийских храмах, — один из наиболее

торжественных и живописных в стране. По поверью, в эти дни души умерших, когда-либо покинувших свои дома, возвращаются снова к семьям. А для того чтобы «возвращающаяся душа» не заблудилась в дороге, родственники зажигают фонари, и они призывными огоньками освещают путь далекому «страннику». Иностранцы называют его Праздником фонарей. Тысячи фонарей зажигаются ночью и расцвечивают города и деревни от самых дальних кварталов и домиков, стоящих в горах, до кромки моря, до каждого корабля и лодки в бухтах. И так три ночи разноцветные фонари горят, зовут, ожидают. На третью ночь, приготовленные к этому дню игрушечные кораблики загружаются небольшим количеством съестных припасов, рядом ставится зажженный фонарь и кораблики опускаются в воды реки, бухты, залива, чтобы плыть вдаль, посылая далекий мерцающий свет оставшимся на берегу.

Празднование Бон мацури в Японии — зрелище удивительно поэтичное и полное печали. Необычайна не столько красота этой картины, сколько единодушное и всеобщее стремление неторопливо отвести в сторону повседневную суету, присесть на берегу, опуская на воду мерцающий огонек.

Большое значение в развитии синтоистского ритуала имели календарные обычаи и обряды, возникшие в глубокой древности и связанные с молениями об урожае. Божество не только просили и умоляли, но и благодарили и развлекали. Так возникли целые серии весенних и осенних праздников и обрядов в честь различных богов, покровительствующих всему разнообразию сельскохозяйственного труда. Синто с его поклонением, одушевлением и обожествлением природы и культом предков стало важнейшей основой формирования духовной сферы, складывания специфического культурного поля японского этноса. Особой чертой восприятия, в том числе сложившихся в древности, календарных обычаев и обрядов, стала ритуальная традиция японцев воспринимать окружающий мир через красоты природного окружения — любоваться луной, цветами, звенящими струями дождя и падающим снегом — в созерцании и сопереживании, в торжестве и веселье красочных мацури.

Тэнноизм

Первое появление термина *тэнно* (Небесный Государь) относится к VIII в., когда он появился в посланиях японских правителей в Корею и Китай.

Этапом развития синто стало возникновение концепции «Исэ синто», главной целью которой было укрепление культа императора. Одной из причин появления этой концепции явилось усиление авторитета и влияния святилищ, особенно Исэ дзингу, в период и после монголь-

ского нашествия (1261—1281 гг.). Тогда небывало возрос культ «обитавшей» в Исэ «прародительницы» императорского дома Аматаэрасу, оказавшей помощь своим потомкам: божественный ветер «камикадзе», дважды разметав флот нападающих, отвратил угрозу. Развитие «Исэ синто» во второй половине XVI в. привело к возникновению нового культа, допускающего обожествление какого-то лица при жизни, при этом основанием была не принадлежность к императорскому роду, а крупные политические и общественные деяния. Такими фигурами были объединители страны — Ода Нобунага, Тоётоми Хидэёси, Токугава Иэясу. Ода Нобунага в начале 80-х годов XVI в. потребовал от подданных поклонения себе как живому богу на всей завоеванной им территории острова Хонсю. Хидэёси был удостоен императором возведения в сан синтоистского божества, и в его честь было построено святилище. Он стремился к включению себя и в буддийский пантеон в качестве бодхисаттвы Хатимана. Токугава Иэясу был обожествлен посмертно; император пожаловал ему посмертное имя Тосё дай гонгэн — «Великое воплощение солнечного сияния Востока».

Несмотря на значительное количество синтоистских святилищ и буддийских храмов, единого духовного центра, характерного для многих стран Востока, в Японии не сформировалось. Наследники Токугава Иэясу попытались осуществить идею создания такого единого общенационального религиозного центра. Таким центром могла стать древняя императорская столица Киото — традиционная резиденция императорской «божественной» династии на территории японского архипелага. Однако сёгунат не был заинтересован в усилении позиций института императора.

Не соответствовало планам сёгунских властей и использование в этих целях наиболее известных, сложившихся как крупные центры паломничества, городов, таких, например, как Нагоя, где было множество разнообразных храмовых сооружений. В то же время было ясно, что, хотя каждый вступающий во власть сёгун и получал «благословение» от императора, все же сёгунат как система правления не мог рассчитывать на сакрализацию своего режима, поскольку уже императорская власть этого не допустила.

В этих условиях потомки первого сёгуна Токугавской династии предприняли попытку превратить построенное в 1617 г. в честь Токугава Иэясу святилище Тосёгу в Никко (северо-восточнее столицы Эдо) в центр общенационального религиозного поклонения. Деревянная статуя Токугава представляла собой синтай святилища. После смерти внука Иэясу, сёгуна Иэмицу, мемориальный комплекс в Никко был расширен и стал насчитывать более пятидесяти синтоистских святилищ и буддистских храмов.

Сёгунат прилагал усилия к тому, чтобы повысить значение Тосёгу, умело используя религиозный авторитет императора. В 1645 г. решением императора святилище получило высший статус «мия», который соответствовал Исэ дзингу.

По указу сёгуната в каждой из провинций создавались свои копии святилища Тосёгу в Никко. К середине XIX века их общее количество достигло двухсот.

И, тем не менее, формирования нового, созданного сёгунами Токугава культа, так же, как и создания единого религиозного центра в масштабах страны, не произошло. Старые синтоистские Kami, тесно связанные с нуждами земледельческой общины и повседневной жизнью и деятельностью горожанина, оказались ближе японцу и сильнее культа военного диктатора, ставшего «Великим воплощением солнечного сияния Востока».

В период правления Токугавской династии (1603—1867) различные течения конфуцианства обогащали синто этическими идеями, создавая широкую основу для активизации синто-конфуцианского синкретизма. Идеи защиты императора, реставрации императорской власти стали идеологической основой оппозиционного движения за свержение системы сёгуната.

В марте 1868 г. был опубликован указ о восстановлении единства системы религиозного ритуала и управления государственными делами (единства религии и политики). Культ императора — *тэнноизм* — стал центром государственного синто, фактически заменившего множество богов одним «живым богом».

Теоретически обоснованием тэнноизма стал сложный комплекс понятий, составляющих *кокутай* (в приблизительном переводе «национальная сущность», в дословном — «тело государства»). Компоненты кокутай — это идеи о божественном происхождении японцев и их государства, о непрерывности в веках императорской династии, о национальной самобытности воплощающейся в особом характере японца с его моральными добродетелями, верноподданностью и сыновней почтительностью. Идеологи тэнноизма, используя традиционную концепцию «гармоничного государства», содействовали укреплению националистических тенденций, а в конечном счете — в готовящихся войнах — освящению милитаризма (пропагандой «божественной миссии», «хакко ити у» — «весь мир под одной крышей»).

В целом комплекс государственного синто включал: династийный синто, являвшийся достоянием императорской семьи; тэнноизм — культ императора; храмовый комплекс, в котором осуществлялось почитание как общеяпонских, так и локальных богов, домашний алтарь с *камидана* — миниатюрным аналогом храмового жертвенника.

Еще в период токугавского правления в синтоизме возникли религиозные течения. В 1882 г. был издан закон, разделяющий синто на две сферы — храмовый синтоизм, или государственный, и неофициальный синто. В первую вошли большинство синтоистских храмов страны, во вторую — различные синтоистские течения. С 1882 г. только святилища храмового синто могли называться *дзиндзя*, что указывало на их государственную институализацию. Здания других течений синто не могли называться *дзиндзя*, а имели название *кёкай* (церковь, церковное здание).

В 30-х годах XX века возникли три крупных оппозиционных государственному синто движения — Омото сё, Хито но мити, Хоммити.

После поражения Японии во Второй мировой войне началось осуществление курса демократизации страны. Применялись меры по искоренению милитаризма и тэнноизма. В 1946 г. в новогоднем обращении к народу, император Хирохито отрекся от божественного происхождения. Были проведены прогрессивные реформы в системе образования, отменено «моральное воспитание» в школах, отправление культа императора. Конституция 1947 г. изменила статус императора, теперь он объявлялся «символом государства и единства нации».

Однако идея восстановления системы тэнноизма сохранилась. Основным направлением политики возрождения тэнноизма становятся попытки восстановить синтоизм в статусе государственной религии. В 1946 г. была создана Ассоциация синтоистских святилищ, которая позволила сохранить единую централизованную систему управления святилищами и добиться передачи в их собственность обширных земельных участков, которые ранее, как правило, принадлежали государству.

Уже в 1952 г. обрядность императорского двора приобрела характер официальных государственных церемоний. Не менее важным этапом укрепления идеи государственного синто стало возрождение *обараи* — обряда великого очищения всей японской нации. Символическое участие в обряде высшего религиозного лица государства подчеркивало единство национальной религии и императорской власти. В 1966 г. восстановлен отмененный конституцией 1947 г. праздник *кигэнсэцу* — день основания государства.

В 1969 г. на основе Ассоциации синтоистских святилищ была создана Синтоистская политическая лига — организация, которая впервые после ликвидации государственного синто в послевоенный период открыто ставила политическую задачу участия в управлении государством.

В январе 1989 г. скончался император Хирохито. Система синто определяла весь разнообразный комплекс церемоний в ритуале престолонаследия. Вручение «божественных регалий», государственной и им-

ператорской печати, первый прием императором высокопоставленных должностных лиц по решению правительства были проведены не только как религиозные церемонии, но и как государственный акт.

Синто сегодня

В Японии наших дней, согласно официальной статистике, последователями национальной религии синто (путь богов) себя считают 118 млн. человек. Кроме этого в Японии примерно 96 млн. буддистов и 1,5 млн. христиан, при том, что общее население страны составляет около 130 млн. человек. Удивительная статистика вполне объяснима — позиция японца в сегодняшнем мире, как и концепция его мировосприятия с раннего средневековья опирается на соединение синто и буддизма. Он принадлежит той и другой религиозным общностям. Однако развивающееся от родового культа и обожествления природы, прошедшее длительный исторический путь синкретизма с буддизмом и конфуцианством, синто к началу XXI века во многом меняет свой облик и позиции. Синто сегодня отличается значительной модификацией и мобильностью деятельности. Синтоистские организации чутко реагируют на жизнь и деятельность своей высокоразвитой индустриальной страны и все более усиливают участие в социальной жизни, предельно активизируя социальную причастность в разнообразных сферах функционирования общества.

С одной стороны — четкое сохранение ритуальных обрядовых программ, *мацури*, восстановление, реставрация самых сложных синтоистских ритуалов. С другой — фактически отход от специфически религиозного аспекта и усиления активности в разных и очень широких сферах общественной жизни. Прежде всего — это многоплановая работа в синтоистских общинах. Каждый квартал в городе или деревне приписан к тому или иному храму или святилищу. За последние годы все большая часть высокообразованных служителей синтоистских приходов начинает заниматься общественной деятельностью среди разных слоев населения, культурно-просветительской работой с детьми, молодежью, пожилыми японцами, а также научно-исследовательской деятельностью по истории формирования и развития синтоизма, буддизма, конфуцианства.

История «фурусато» (малая родина) становится задачей исследования множества провинциальных школ; синтоистские общины в этой сфере тоже весьма активны. Представители объединения синтоистских храмовых программ вместе с общественными организациями в последнее десятилетие принимают широкое участие в экологическом движении, в борьбе против *когай* (нанесение вреда природному окружению

человека). Для синтоистских общин, территориальных храмовых объединений, в течение веков стоявших на позициях преклонения перед природой и ее почитания, это участие в широком, охватившем всю страну общественном движении, вполне соответствовало исходным религиозным установкам.

Общество в период индустриального скачка (так называемого японского «экономического чуда»), оказавшееся на грани экологической катастрофы, начало приближаться к пониманию ценностей синто с точки зрения потребностей сегодняшнего и завтрашнего дня.

Чем является для японца современное синто?

В силу того, что синто было самой древней, исконно сложившейся религиозной системой, выстраивавшей взаимодействие человека с окружающим его природным и социальным миром, отношения с ней приобрели оттенок некоего интеллектуального и даже ментального автоматизма. Этому содействовал житейский стереотип — с раннего детства в лоне семьи и в обществе японцы всегда находились в рамках постоянной, разнообразной религиозной практики (ритуальные, календарные обычаи, праздники, торжественные службы, целый сонм семейных событий и т. д.).

Известно, что синтоистское святилище было всегда и является сегодня организующим и объединяющим началом жизни малой социальной ячейки — квартала, как в большом, так и малом городе, в поселке и деревне. На этой основе всегда осуществлялось, не размываясь и поддерживаясь, издревле сформировавшееся коллективистское начало в социально-психологической структуре социума, а также держалась непрерывная связь поколений, и общество избегало губительного разрыва во времени.

Фундаментальные приоритеты синто — культ природы и предков — в современном мире с его насилием, жестокостью и беззаконностью оказываются как никогда ранее востребованными гуманитарными ценностями, обретают непреходящий моральный смысл и важное значение для формирования мировоззрения молодого поколения.

Попытки упорядочивания знаний о мире в синто шли всегда рядом со стремлением ввести «порядок», «гармонию» в социальные отношения. Ритуал здесь играл постоянное и все усиливавшееся значение нормативной модели всех отношений поведенческой практики. Концепция пространства, трактуемая его как воплощение космической энергии — символа упорядоченности системы, гармонии, порядка была чрезвычайно важна для организации городского и сельского населения. Ритуал не только определял практику строительства города как космогонической схемы мира, но и выступал началом, организующим про-

странство как основу духовно-практической деятельности человека и сферы социальной адаптации.

Именно сегодня Япония в своей сложной и напряженной социальной жизни все чаще нуждается в том, что может дать и дает синто. Целая система разнообразных мацури с точной рассчитанностью на целый год помогает снимать напряженное, стрессовое состояние. Медитативные и эстетические достоинства красочных представлений способствуют релаксации участников церемоний.

Отсутствие фанатизма и исторически сложившаяся веротерпимость синто — весьма важные факторы стабилизации общественной системы Японии, лояльности японца режиму, его готовности к сотрудничеству и консенсусу. Это особенно необходимо в современном мире. Психологическое здоровье человека и общества в условиях все усиливающегося социального пресса урбанизации, обстановки активного разрастания сверхуплотненных городских агломераций становятся серьезной проблемой японского государства. Недаром в последнее время к исследованиям не только истории синто, но и его духовному наследию, специфике его духовной сферы, обратилась наука (различные конференции, симпозиумы, широкая издательская деятельность). Вся историческая эволюция страны, фактически переплетенная с формированием и развитием древней национальной религии, свидетельствует о существенной роли синто в складывании социально-психологического пространства японского этноса, в развитии и сохранении своеобразной культуры.



ИУДАИЗМ

Термин иудаизм (на иврите «яаадут») происходит от названия еврейского племенного объединения Иуды, считавшегося по библейскому повествованию самым многочисленным среди всех двенадцати колен израилевых (Числа 1 : 27). Выходцем из рода Иуды был царь Давид (конец XI в. до н. э.— ок. 977 г. до н. э.), при котором объединенное Израильско-Иудейское царство в конце XI в. до н. э. достигло наивысшего могущества. Это обстоятельство обусловило привилегированное положение иудейского рода в древнееврейском государстве, а также тот факт, что термин «иудей» стал часто использоваться как эквивалентный слову «еврей». В узком смысле под иудаизмом подразумевается религия, возникшая на рубеже II—I тысячелетий до н. э. среди еврейских племен. В более широком смысле иудаизм — это комплекс правовых, морально-этических, философских и религиозных представлений, определявших на протяжении около четырех тысячелетий уклад жизни евреев.

Возникновение и формирование Танаха

Будучи продуктом религиозных традиций древних цивилизаций Ближнего Востока — Месопотамии, Египта и Ханаана, иудаизм, отстаивая на протяжении веков свою самобытность и оригинальность, вместе с тем никогда не был обособлен от внешних влияний. Постоянная необходимость адаптации в процессе исторического развития, сопровождавшаяся упразднением или модернизацией тех или иных доктрин иудаизма, порождала многочисленные противоречивые толкования при оценке основных его принципов. Так, теософская школа рабби Симлая (III в. н. э.) полагала, что иудаизм насчитывает 613 догматов. В Средние века чрезвычайно популярным было учение раввина из Египта М. Маймонида (1135 или 1138—1204), разработавшего тринадцать принципов еврейской религии. Наряду с этим существовали философские течения, утверждавшие, что в иудаизме вообще нет догматики, кроме положения о существовании единого Бога. Еще на ранней стадии своего становления иудаизм перешагнул рамки духовной сферы и активно вторгся в об-

щественно-политическую практику. Уже тогда его структура приняла достаточно разветвленный характер и включила в себя по меньшей мере семь основных элементов: 1) учение о Боге, сущности вселенной и человека; 2) Священное Писание; 3) свод религиозных законов, охватывающих также область светского права; 4) порядок отправления религиозного ритуала; 5) систему религиозных институтов; 6) кодекс морально-нравственных отношений; 7) концепцию богоизбранности народа Израиля и его мессианского предназначения. Явление Мессии (посланника или помазанника Бога) ассоциируется в иудаизме с наступлением Царства Божьего и восприятием всеми народами истинности единого Бога и Его универсальных законов, зафиксированных в Торе.

Священное Писание (Сфарим) известно также в древнееврейской аббревиатуре как Танах; в него входят Тора (Учение), или Пятикнижие, авторство которого приписывается традицией пророку Моисею; Нэвим (Пророки) — 21 книга религиозно-политического и историко-хронологического характера; Кэтувим (Писания) — 13 книг разнообразных религиозных жанров. Самая древняя часть Танаха датируется X в. до н. э. Работа по составлению канонизированного варианта Священного Писания была завершена в III—II вв. до н. э.

Центральная доктрина иудаизма — вера в единого Бога, который бессмертен, вездесущ, вечен, всемогущ и безграничен. Иудаизм проповедует адекватность человеческого разума образу Бога, следствием чего является вера в бессмертие человеческой души. В соответствии с нормами иудаизма верующий поддерживает связь с Богом через молитву, Божья воля открывается через Тору.

Хотя иудаизм поставил своей целью признание Бога всем человечеством, он всегда осуждал и противостоял ассимиляции евреев, оставаясь мировоззрением тех, кто ассоциировал себя с народом Израиля. Еще в 444 г. до н. э. иудаистское духовенство настояло на принятии обязательного закона, запрещавшего евреям вступать в родство с представителями других народов. Уже тогда этот закон привел к отделению иудеев от самаритян — так стали называть нриверженцев иудаизма, ассимилировавших в годы вавилонского пленения (586—538 гг. до н. э.). Ортодоксальные раввины до сих пор не признают законности брака евреев с неевреями. С одной стороны, очертив круг своих потенциальных сторонников представителями одного народа и установив крайне жесткие требования для прозелитов, иудаизм не мог рассчитывать на широкое признание. За длительную историю существования еврейской религии лишь царство Адиабена в Месопотамии (ок. I в. до н. э. — I в. н. э.), Химьяритское царство в Южной Аравии в 517—525 гг. н. э. и Хазарский каганат в VIII в. н. э., население которого было еврейским, провозгласили иудаизм своей государственной религией. С другой стороны, этническая замкнутость иудаизма безусловно явилась важным факто-

ром его жизнестойкости, поскольку он не просто призывал евреев к монотеизму, но и выделял их из всех других народов, определял евреев как Богом избранный народ, как народ-Мессию, призванный осуществить цивилизаторскую миссию на земле с целью установления в мироздании Царства мира и справедливости.

Иудаизм тесно связан с древней историей семитских народов и, прежде всего, еврейского народа. Приблизительно во второй половине II тысячелетия до н. э. наряду с процессом разложения родового строя у части западно-семитских племен аморрейской группы на смену широко распространенной среди народов Древнего Востока космогонической мифологии приходит идея сотворения мира единым Творцом. Возможно, не мифические, а вполне реальные библейские патриархи (родоначальники еврейского народа) Авраам, Исаак и Иаков начали вести борьбу с политеизмом, а к моменту вторжения еврейских племен в Ханаан и появления у них первых государственных институтов (II в. до н. э.) соотношение между мифологизированным язычеством и новой монотеистической верой явно склоняется в пользу последней.

В соответствии с библейским преданием, родоначальником еврейского народа, а также ряда других семитских народов (например, арабов) был Авраам — потомок Эвера, внук Шема (Сима), первого сына Ноя. Семья последнего, как повествует библейская традиция, была единственной человеческой общиной, уцелевшей после Всемирного Потопа. Авраам из Ура Халдейского вместе со своей семьей совершает необычный и длительный переход из Южного Междуречья в Ханаан (мотивы, побудившие его к этому в Библии не указаны). По пути в Ханаан в Харране (Северная Месопотамия) Авраам заключает Завет с Богом в обмен на обещание Всевышнего отдать ему Ханаан и обеспечить многочисленное потомство (возможно XX в. до н. э.). Тогда же Бог известил Авраама о том, что его потомки будут рабами «в земле не своей» на протяжении 400 лет. Это предсказание исполнилось во время пребывания колен израилевых в Египте (возможно, XIII в. до н. э.), после чего избранник Бога Моисей выводит Бней Исраэль (Сыновей Израиля) из египетского рабства и после сорокалетнего скитания по Синайской пустыне снова приводит их в Ханаан. Как и патриарх Авраам, Моисей подтверждает Завет с Богом, что находит свое выражение в Десяти Заветных Заповедях и законодательных положениях Торы, дарованных согласно Танаху, Моисею на Синайской горе. Десять Заповедей обязывали евреев соблюдать весьма простые и доходчивые правовые и морально-этические нормы («да не будет у тебя других богов перед ликом Моим», не убивай, не кради, не прелюбодействуй, почитай отца своего и мать свою и т. п.). Скорее всего, Завет Моисея и понимание им Бога существенно отличались от религиозных представлений времен патриархов. Это объективно доказывают таблички царства Мари и археоло-

гические находки в Угарите, демонстрирующие сходство амфиктационных Заветов, заключаемых с Богом другими племенами семитского происхождения. Кроме того, Бог открывает себя патриархам через имя Эль-Шаддай (точное значение этого термина не определено), в то время как с момента синайского откровения, имя Бога, как единого покровителя всех сыновей Израиля, передается ранее не употреблявшимся термином «Яхве».

В годы завоеваний еврейскими племенами Ханаана (XIII—XII вв. до н. э.) и в последующий период межплеменной раздробленности, известный как эпоха Судей (Шофтим) — 1200—1025 гг. до н. э., Бог иудеев не имел постоянного культового центра. Главная святыня иудеев Ковчег Завета, в котором находились скрижали с Десятисловием, постоянно находился в переносном храме-скинии. Преданность Всевышнему находила свое выражение в жертвоприношениях, соблюдении заповедных обетов, молитве и обязательном обряде обрезания младенцев мужского пола.

С образованием объединенного Израильско-Иудейского царства при Давиде в 1004 г. до н. э. Ковчег Завета был перенесен в Иерусалим, а в 945 г. до н. э. сыном Давида царем Соломоном (царствовал с 965 по 928 гг. до н. э.) были возведены в Святом Городе царский дворец и Храм в честь Бога. Храм обслуживался сословием священников (коханим) и их помощников (левитов), которые вместе с царской знатью составили господствующую верхушку утвердившегося в Израильско-Иудейском царстве рабовладельческого строя. Тогда же зарождается идея вечной и нерушимой связи Бога Израиля, династии Давида и богоизбранничества священного Иерусалима. Однако после отделения в конце X в. до н. э. от Иудейского царства с культовым центром в Иерусалиме Израильского (северного) царства появляются новые места отправления культа большей части израильских племен — в Бейт-Эле и в Дане. Многобожие у евреев просуществовало еще несколько столетий, о чем свидетельствует указ царя Иосии (639—608 гг. до н. э.) от 622 г. до н. э. об отмене культов всех других богов кроме культа единого Бога.

После падения Израиля под ударами Ассирии в 722 г. до н. э. и захвата в 586 г. н. э. Иудеи войсками Навуходоносора (царь Вавилонии в 605—562 гг. до н. э.) начинается рассеивание евреев по другим странам, где возникают еврейские колонии (диаспора). Самая крупная диаспора находилась в Вавилонии, где в результате соприкосновения евреев с зороастрийской культурой в иудазим были привнесены мифы об ангелах и сатане и вера в загробное царство и бессмертие души. Отсутствие религиозного культового центра стимулировало развитие новых форм религиозной жизни. Эти новшества включали строгое соблюдение ветхозаветного закона, регулярные упорядоченные совместные молитвы, покаяния и посты. В то же время в годы вавилонского пленения усили-

лось стремление к освобождению, и иудаизм стал идейным знаменем восстановления государственной самостоятельности, принявшего форму движения к возврату на земли библейских предков с целью воссоздания Иерусалимского Храма. Во главе «собрания» евреев вокруг иерусалимской святыни находилось жреческое сословие. В восстановленном благодаря указу персидского царя Кира в V в. до н. э. иудейском теократическом государстве с отстроенным заново Вторым Храмом в Иерусалиме, Тора была обязательным законом.

Эллинистическое влияние, особенно усилившееся после захвата Иудеи (с этого времени эту территорию часто называют Палестиной) в 322 г. до н. э. Александром Македонским (356—323 до н. э.), привело к тому, что большая часть евреев, расселившаяся в странах Восточного Средиземноморья, не знала иврита — языка Торы. Это побудило служителей культа иудейской религии перевести Танах на греческий язык. Окончательный вариант перевода, по преданию, был осуществлен семьдесятю учеными Египта и получил название Септуагинта. Эллинизация особенно глубоко проникла в среду элитарных слоев иудейского общества, включая храмовых священников (Бейт-Аарон), стоявших во главе еврейского самоуправления сначала в составе Иудеи в рамках Птолемеявского Египта (301—200 гг. до н. э.), а затем — Селевкидского царства (200—142 гг. до н. э.). Этим сословиям противостояла группировка Софрим (Писцы), которые, признавая важность Письменного Закона, стали разрабатывать Устный Закон, представлявший собой разветвленную систему толкований и пояснений к положениям Торы.

В годы правления Селевкидского царя Антиоха IV Эпифана (175—164 гг. до н. э.) усиливаются гонения на иудейскую религию: иудеям возбранялось читать Тору на иврите, соблюдать субботу и обряд обрезания, в Иерусалимский Храм были внесены статуи греческих богов. Ответной реакцией на религиозные гонения стало восстание иудеев, верных Закону Торы, во главе которых находились представители рода Хасмонеев, известные также в исторических анналах как Маккавеи. В освободительной войне иудеев против Селевкидского царства сталкивались также интересы хасидеев (правоверные иудеи) и эллинизированных жителей Иудеи (митявним). Восстание Маккавеев закончилось полным освобождением Иудеи от греческих влияний; Второй Храм был очищен от греческих богов (165 г. до н. э.). Однако короткий период политической независимости (142 г. до н. э. — 6 г. н. э.) сменяется подчинением Иудеи власти римских прокураторов.

Завоевание Иудеи Римской империей сопровождалось разрушением многих палестинских городов, в том числе и Второго Храма в Иерусалиме (70 г. н. э.), массовыми гонениями на евреев. В этих условиях борьба против римского государства как и прежде принимает религиозные формы, а в самом иудаизме возникло несколько религиозно-поли-

тических течений. Как и во время освободительного движения Маккавеев, снова периферии суждено было стать средоточием борьбы против внешних завоевателей. В горных районах Галилеи зарождается движение zelотов, объявивших Риму непримиримую войну. Наряду с zelотами возникло движение сикариев, которые вместе с антиримской войной параллельно вели борьбу социальную, обвиняя зажиточных иудеев и даже служителей Храма в продажности и стремлении к компромиссам с врагами. Свое отношение к новой ситуации пришлось проявить и традиционным иудейским религиозно-политическим течениям — фарисеям, саддукеям и ессеям. Фарисеи, верившие в воскрешение из мертвых, пришествие Мессии, бессмертие души и возможность интерпретации Письменного Закона, после окончательного подчинения Иудей Римской империи разделились на умеренных и непримиримых чуждым влияниям. Саддукеи, сила и влияние которых проистекали из их принадлежности к священническому роду левитов, видели свое предназначение в поддержании Иерусалимского Храма и сохранении вековых традиций Торы. В основной своей массе саддукеи занимали соглашательскую позицию по отношению к Риму. Ессеи, предпочитавшие жить в уединении и верившие, как и фарисеи, в пришествие Мессии, воскрешение души, относились крайне враждебно к римским завоевателям. Ряды zelотов пополнялись представителями всех трех течений. Сикарии объединяли преимущественно маргинальные слои иудейского общества. Серьезные политические потрясения в Иудее в годы правления римских прокураторов дали толчок развитию идей первоначального христианства.

Талмуд

Поражение иудеев в войне 66—73 гг. н. э., а также подавление антиримских выступлений еврейского населения в странах Восточного Средиземноморья в 115—117 гг. и восстания Бар-Кохбы в 135 г. обусловили массовую депортацию иудеев из Палестины и расширение географической зоны их расселения. Важным общественно-религиозным фактором диаспоры была синагога, ставшая не только молельным домом, но и местом проведения народных собраний, на которых решались важные политические и гражданско-правовые вопросы. Примечательно, что в эти годы жреческое сословие утрачивает господствующее положение, и руководство еврейскими общинами переходит к законоучителям Торы и Устной традиции — хахамам. Во влиятельной вавилонской общине наиболее авторитетных толкователей Письменного и Устного Закона называли раввинами (от ивритского «рав» — «великий»). Очень скоро в Европе и ряде стран Востока раввины стали активно способствовать формированию разветвленного иерархического института руководства еврейскими общинами — раввината.

В конце II— начале III вв. н. э. самым авторитетным раввином палестины Иегудой га-Наси (вторая половина II— начало III вв.) на основе многочисленных комментариев таннаев (законоучителей) к Торе был составлен сборник правовых норм, получивший название Мишна (Повторение). В Мишну вошли свод нормативных актов Галаха (Закон) и Аггада (Предание) — собрание рассказов и притч, поясняющих фрагменты из Танаха и Устной традиции. В IV—V вв. аммораи (толкователи) добавили к Мишне новые законодательные положения. Этот труд был назван Гемара (Завершение). Гемара вместе с Мишной составили Талмуд (Учение). Различают Талмуд иерусалимский, составленный в Палестине, и Талмуд вавилонский, созданный в диаспоре Вавилонa. Талмуд стал основой законодательства, судопроизводства и морально-этическим кодексом для верующих евреев. Однако очень скоро большинство его предписаний перестало действовать либо по причине их архаичности (например, закон о жертвоприношениях или закон о левиратном браке), либо в силу того, что они были вытеснены законодательными актами тех стран, где жили евреи. Начиная со Средних веков и вплоть до наших дней большинство верующих евреев соблюдают те разделы талмудического права, которые регламентируют религиозную, семейную и гражданскую жизнь.

Интенсивное распространение галахических положений происходило с 650 по 1040 гг. и было связано с активной деятельностью гаонов (так называли глав самых влиятельных школ талмудического права Суды и Пумбедиты в Вавилонии). Благодаря их усилиям вавилонский Талмуд приобрел преобладающее значение в еврейских общинах Европы, Азии и Северной Африки. Постановления вавилонских гаонов (такканот), касавшиеся вопросов гражданского и уголовного права, проведения судебной процедуры, организации религиозной жизни общин, считались до середины XI в. обязательными для исполнения.

Раввинистическая эпоха, наступившая после 1040 г. и длящаяся поныне, делится на период ришоним (включает всех известных комментаторов Талмуда до 2-й половины XVI в.) и ахароним (от появления кодекса «Шульхан Арух», представляющего собой практическое пособие по Галахе, составленное в середине XVI в. цфатским раввином Й. Каро, и до настоящего времени). Безусловно, теоретическая и практическая деятельность раввинов способствовала национальному сплочению евреев, сохранению их древних традиций и развитию духовного творчества. Вместе с тем очевидно, что радикально менявшиеся с конца Средневековья условия жизни, углубление политических, социально-экономических, культурных и других несоответствий между рассеянными по всему миру еврейскими общинами, появление и распространение новых универсальных общественных взглядов — все эти факторы свидетельствуют, что на последнем этапе раввинистической эпохи ортодокса-

льного образа жизни придерживается лишь небольшая часть еврейского населения. Подавляющее большинство евреев, проживающих в различных странах мира, соблюдают только те положения Торы и Талмуда, которые касаются праздников (Моэд) и наиболее распространенных в еврейской среде предписаний и запретов (Мицвот). Самые значительные из них: шаббат (суббота) — время отдыха и запрета на любую деятельность; рош-га-шана — еврейский Новый год; йом-киппур (день всепрощения) — суточный пост, символизирующий покаяние в грехах; песах (пасха) — праздник, знаменующий начало весны и исход народа Израиля из египетского рабства; шавуот и суккот — праздники, посвященные сбору урожая, предусматривающие комплекс обрядов, символизирующих религиозное и национальное единство евреев; симхат Тора (радость Торы) — празднуется по случаю завершения цикла чтения Торы в синагоге; тиша бе-Ав — пост скорби и траура в память о разрушении Первого и Второго Храмов в Иерусалиме; Ханукка — праздник зажигания свечей в честь освобождения Иерусалимского Храма в годы восстания Маккавеев; Пурим — праздник спасения народа Израиля от полного уничтожения во время вавилонского пленения. Многие евреи соблюдают обряды инициаций — обрезание мальчиков на восьмой день после рождения, церемонии бар-мицва и бат-мицва, знаменующие вступление в совершеннолетие соответственно мальчиков и девочек, а также многочисленные обряды, освящающие супружество, смерть и траур по усопшему. Все же другие многочисленные и обременительные ограничения, ритуалы, посты, пищевые затраты и разрешения (кашрут) и другие предписания Торы и Талмуда соблюдаются только немногими ортодоксально настроенными верующими евреями.

Основные направления

Сразу после канонизации Талмуда в иудаизме обозначились два основных направления: 1) традиционалистское, отвергающее институт раввината, а зачастую, сам Талмуд и прочие комментарии к Торе (к этому направлению относятся, например, караимы) и 2) модернистское, представители которого выдвинули свои варианты приспособления иудаизма к конкретно-историческим условиям места и времени. Так, в странах Арабского Халифата в X—XIII вв. под влиянием исламской философии и философии неоплатонизма широкое хождение получили идеи рационалистического толкования иудаизма (Саадия Гаон (892—942), Моше Маймонид, Шломо ибн Габирол (1021 — ок. 1050), Иегуда га-Леви (ок. 1075—1141) и др.). Наряду с рационалистической школой развивались мистические направления — Мэркава (Божья Колесница) и Сефирот (магия ивритских чисел и букв). Попытка дешифровать буквенную символику Торы в целях раскрытия истинного смысла божественного откровения нашла свое наиболее полное выражение в

философии Каббалы и ашкеназйского хасидизма в средневековой Европе в эпоху крестовых походов и разгула инквизиции.

Раби Шимон Бар-Йохай по праву считается одним из наиболее выдающихся законоучителей (таннай) Талмуда, предполагаемым автором главного теоретического пособия всех каббалистов — книги «Зогар» и — вне всякого сомнения — крупнейшим реорганизатором иудаизма в период, когда после разрушения Второго Иерусалимского храма и подавления последовавших за этим событий антиримских выступлений иудеев росло и широко распространялось убеждение в том, что духовное единство еврейского народа окончательно надломлено, и его религия обречена на полное исчезновение. И если иудаизм продолжил свое дальнейшее существование и сохранился до наших дней как упорядоченная система религиозных взглядов, то в этом — немалая заслуга раби Шимона. Не случайно, что в еврейской традиции лишь один праздник Лаг ба-Омер посвящен почитанию одного конкретного человека, и этим человеком является раби Шимон Бар-Йохай.

Самым древним и, на наш взгляд, наиболее надежным свидетельством о жизни и деяниях раби Шимона является Талмуд. Многочисленные галахические (законодательные) положения, относящиеся к законотворчеству самого раби Шимона, можно встретить почти во всех трактатах Мишны. Легенду о раби Шимоне и его учениках, тесно связанные с традиционным легендарным эпосом эпохи конца Второго Храма, естественно, давали богатый материал для многочисленных аггадических аллегорических преданий, разбросанных в различных разделах все того же Талмуда.

Годы жизни раби Шимона были, пожалуй, самым драматичным периодом в истории Иудеи, еврейского народа и иудейской религии. Хотя на основании талмудических данных составить последовательную и идеальную биографию раби Шимона достаточно сложно, тем не менее, можно предположить, что он родился в то время, когда римский император Траян жестоко подавил восстание иудеев во всех районах их проживания в Восточном Средиземноморье (115—117 гг. н. э.). Преемник Траяна император Адриан поставил целью искоренить религию иудеев, считая, что именно иудаизм является источником смуты и неповиновения Риму. Адриановы законы против иудеев, запрещавшие им читать Тору, соблюдать субботу и приравнивавшие обряд обрезания к насильственной кастрации, дополнялись массовым изгнанием населения Иудеи и обращением евреев в рабство. Закономерной реакцией на политику Адриана стало антиримское восстание, во главе которого стоял легендарный Бар-Кохба (132—135 гг.). Идейным вдохновителем восстания был не менее знаменитый раби Акива¹, в школе которого в Бней-Браке учился в течение тридцати лет раби Шимон. Согласно сообщениям Талмуда, раби Шимон брал уроки у раби Акивы, даже когда

того римляне бросили в тюрьму после подавления восстания Бар-Кохбы. Несмотря на то, что римские власти под страхом смертной казни запретили посвящать в раввины учеников ешив (религиозных школ), раби Шимон был среди пяти первых посвященных раввинов после смерти раби Акивы. По всей видимости, именно преследованиями можно объяснить то, что всю жизнь в зрелом возрасте раби Шимон провел в скитаниях в горных труднодоступных районах Ливана и Галилеи.

После смерти императора Адриана он некоторое время жил в Твери, преподавал Тору в школе небольшого городка Текоа, где одним из его учеников был будущий составитель Мишны раби Йегуда бен-Шимон. Была у раби Шимона и своя школа в городе Мерона у подножия одноименной горы в Галилее, где он и умер и был похоронен.

Примечательно, что галахические положения, приписываемые самому раби Шимону, резко контрастируют с эзотерико-мистическими построениями книги «Зогар» и отличаются простотой, доходчивостью; им всегда присущи такие качества, как строгая логика, четкость и последовательность в формулировках, а также житейское остроумие.

Более того, внимательное сравнение дошедших до нас галахических и морально-этических положений раби Шимона и раби Акивы наталкивает на мысль, что суть толкований ученика состояла именно в упрощении тяжеловесных и порой невероятно запутанных рассуждений учителя. Пожалуй, единственно, что отличало раби Шимона от всего его окружения мудрецов, так это его твердая убежденность в том, что законоучитель не должен заниматься никаким иным видом труда, кроме как изучением и толкованием Торы. В действительности он был первым таннаем своей поры, кто подвижнически придерживался разработанного им же самим принципа: «точное исполнение закона возможно только для того, кто живет манной небесной или сбором десятины, ибо как может день и ночь изучать законы тот, кто занят заботой о пище и одежде» (Мехильта дераби Шимон Бар-Йохай, 20а).

Согласно его мировоззрению, «изучение и толкование Торы несовместимо с добыванием хлеба насущного, ибо в силу богоизбранности народа Израиля, его участь — исполнять волю Божию, а участь чужих рук — обрабатывать поля тех, кто занят толкованием законов». Однако, как уже отмечалось выше, галахическое наследие раби Шимона не содержит намека на мистику и чудодейство.

Примечательно, что многочисленные аггадические истории о раби Шимоне и его учениках, как, например, рассказ о дискуссии мудрецов

¹ Акива вошел в число десяти иудейских праведников, отдавших жизнь во имя Всевышнего. Римский суд обвинил его в организации идейного руководства восстания Бар-Кохбы. Раби Акива был жестоко казнен путем медленного сдирания кожи металлическими щетками.

Синедрионе относительно вечерней молитвы или спор раби Шимона с неким человеком, собравшим всходы седьмого года, или веселая, жизнеутверждающая притча о престарелом мужчине, задумавшем развестись со своей сварливой женой и многие другие повествования также не содержат материала, позволяющего утверждать, что раби Шимон является основателем мистического направления в иудаизме и творцом каббалистического учения. Даже насыщенный многочисленными чудесами рассказ о посольской миссии раби Шимона в Рим с целью отменить антииудейские адриановы эдикты, по мнению большинства исследователей, является скорее типичным образцом тогдашнего традиционного фольклора, чем доказательством мистических дарований раби Шимона. Наконец, в Талмуде раби Шимон не упомянут среди мудрецов-знатоков учения Меркавы, хотя раби Акива упомянут в источнике как один из лучших знатоков этого мистического учения. И лишь один эпизод, зафиксированный в Талмуде, свидетельствует со всей очевидностью, что именно раби Шимон был первооткрывателем мистических возможностей Священного Писания.

Как и его учитель раби Акива, раби Шимон занимал откровенно враждебную позицию в отношении власти римского прокуратора в Иудее. На основании поступившего к римскому наместнику доноса раби Шимона приговорили к смертной казни. В начале ему и его сыну Элазару пришлось скрываться в синагоге, а когда опасность усилилась, они скрылись в пещере около местечка Кфархаруба. Они провели в одиночестве в пещере 13 лет, питаясь плодами рожкового дерева и водой. Аггадический источник неоднократно упоминает, что оба изгнанника каждый день голыми зарывались в песок, оставляя открытой лишь голову, так, чтобы можно было читать и учить Тору. Вечером, когда спадала жара, они надевали одежду и начинали молиться. Вскоре им стал являться в видениях пророк Илия, и слышаться глас Всевышнего.

После тринадцати лет затворничества пророк Илия передал сыну раби Шимона, что умер император и приговоры прокуратора отменены. Когда отшельники вышли из пещеры, они увидели, что люди, как и прежде, занимались своими обыденными делами. Это настолько возмутило раби Шимона, что он, со словами: «сын мой, достаточно для вселенной меня и тебя», снова удалился в пещеру. По всей видимости, именно тогда раби Шимон пришел к выводу, что народ, избранный Богом, не имеет права одновременно служить Творцу и выполнять мирские обязанности.

Спустя год после повторного возвращения в пещеру уже по собственной воле раби Шимон и его сын окончательно переселились с места своего затворничества в Тверь. Слава о необычных скитальцах быстро разнеслась по городу; многие воспринимали их как людей осененных

святостью, способных на чудотворство. Сам раби Шимон охотно делился с приходившими к нему людьми опытом своих переживаний, ставших следствием постоянных медитаций. Раби Шимон признавался в своих откровениях, что в пещерном одиночестве он полностью овладел техникой Меркавы, позволившей ему управлять своей душой в экстатическом состоянии, поднимать его до уровня созерцания Престола Славы Всевышнего. О себе и своем сыне он говорил не просто как о людях, обладавших тайной, заложенной в Торе мистической практики, а как об особом посвящении их двоих в эту тайну. В доказательство сказанного можно процитировать изречение раби Шимона из талмудического трактата Брейшит раба: «Так говорил Раби Шимон Бар Йохай: Мир не устоит, как Авраам. Если их тридцать, то я и сын мой — двое из них. Если их двадцать — я и сын мой из них. Если десять — я и сын мой из них. Если их двое — это я и сын мой. А если один — это Я». Безапелляционно относя себя к племени библейских праведников, раби Шимон утверждал: «Всюду, где ходит праведник — Шехина (световая эманация Бога) рядом с ним».

Судя по аггадическим преданиям, слухи о чудодейственных силах раби Шимона еще некоторое время распространялись в Твери и после того, как он и его сын прекратили свое уединенное существование в пещере. Однако уже тогда, как это дает понять талмудический источник, были и те, кто усомнился в магических способностях раби Шимона. Да и сам праведник, окунувшись после длительного затворничества в обыденную жизнь людского окружения современников, по свидетельству источников, снова превращается в сурового, педантичного комментатора библейских законов и строгого наставника будущего поколения законоучителей.

Нет ничего удивительного в том, что тринадцатилетнее пребывание одного из самых авторитетных раввинов в пещере породило со временем обильный материал для разнообразных мистических рассказов. Следует вспомнить также, что практический мистицизм и религиозный экстаз были свойственны семитским народам, в том числе и иудеям.

Немало примеров тому содержится в Библии, и в Талмуде. При этом склонность к восприятию мистической теории и практики, как показывает историческая действительность, всегда возрастала в наиболее кризисные периоды еврейской истории. Так, упомянутая выше философия Меркавы вызревала и развивалась в годы после разрушения Первого Иерусалимского Храма в условиях т. н. вавилонского пленения. В эпоху конца Второго Храма, общественное сознание как никогда ранее было предрасположено к восприятию различного рода апокалиптических предсказаний, иллюзорных суеверий и всевозможных мистических учений, которые будоражили воображение людей, затрагивали до самых

глубин чувства и посвящали их в самые сокровенные тайны мироздания. В этой связи уместно вспомнить о том, что христианство возникает в это же время и на той же почве общественного и религиозного кризиса. Но, если христианство создавало свои собственные идеалы и быстро отдалялось от иудаизма, раби Шимон обнаружил внутри самой иудейской религии ключи к обладанию всех сокровенных тайн посредством овладения оригинальной техникой медитации над святыми буквами Священного Писания. Не случайно Талмуд четко выделяет, что именно раби Шимон Бар-Йохай положил основание Сифре. Он и его сын, возможно, были первыми, кто дошел до понимания, что соответствующий настрой и сосредоточенное погружение в текст торы в совокупности с некоторыми другими факторами (уединение, длительное воздержание от пищи, отрешенность от мирских проблем и т. п.) — все это и есть необходимые составляющие стройной системы, овладение которой открывает прямой путь к созерцанию божественных чертогов мистического мира.

В Талмуде приводятся слова некоего раби Хизкия, который все поколение мудрецов Великого Собрания, составивших Мишну и Талмуд, назвал «поколением раби Шимона Бар-Йохая». Справедливость и обоснованность этого высказывания состоит прежде всего в том, что все направления в иудаизме, появившиеся после смерти раби Шимона, в той или иной степени были связаны с разработанной им каббалистической практикой достижения религиозного экстаза, и если мистицизм библейских пророков носил интуитивный характер, то раби Шимон первым дал ему теоретическое обоснование.

Все еврейские мистики исходят из того, что 22 буквы ивритского алфавита (Сифре или Сфирот) являются своеобразным закодированным шифром, несущем в себе Божественную информацию, и, следовательно, понимание значения комбинации букв позволяет расшифровать и стать обладателем откровений Творца.

В XII—XIII вв. среди еврейских религиозных мыслителей преобладающим мировоззрением становится система философских взглядов Каббалы; она быстро распространилась в странах Европы, особенно в Испании и во Франции, а также среди евреев Палестины. Священная книга каббалистов — «Зогар» («Сияние»). Каббалисты исходили из того, что в Торе в завуалированной форме скрыты ответы на философские вопросы о сотворении мира и человека; на протяжении столетий они занимались постижением взаимосвязи и взаимоотношения Бога и человека, вели умозрительные поиски форм эманации божественного в материальном мире. Наряду с Каббалой, основанной на принципах философской логики, возникает Каббала практическая. Ее сторонники уходили от реальностей жизни и в уединении предавались мистическо-

му созерцанию Чертогов Бога. Каббалисты этого направления после интенсивных специально разработанных тренировок могли вводить себя в состояние транса, которое в их представлении символизировало приобщение человека к божественному откровению. Хотя сторонники традиционного толкования Торы и каббалисты всегда уживались друг с другом, мистицизм Каббалы зачастую осуждался и предавался анафеме. Так, в XVII—XVIII вв. идеи каббалиста Саббата Цви (1625—1676), объявившего себя мессией, вызвали крайне неодобрительную реакцию со стороны большинства раввинов, а последователи Саббата Цви были отлучены от общины иудаистов.

Каббала оказала влияние на возрождение в XVIII—XIX вв. хасидизма, который в это время становился доминирующим течением еврейской общественной мысли, прежде всего в странах Восточной Европы. Согласно хасидскому учению, каждый, кто соблюдает заповеди Торы, еще при жизни способен стать цади́ком — хранителем божественных тайн. Бааль Шем-Тов (раби Бешт — ум. 1760 г.) был первым, кто начал проповедовать доходчивым языком среди простого еврейского люда идеи хасидизма с его эсхатологическими представлениями о мире, элементами каббалистической мистики и призывами к аскетизму и альтруизму. Официальный раввинат первоначально противился влиянию хасидизма и даже возглавил так называемое движение «митнагдим» («противостоящие»), которое ставило своей целью отлучение хасидов от иудаизма. Однако хасидские цади́ки приобрели столь высокий авторитет в широких народных массах, что оба течения очень скоро смирлись друг с другом и сосуществуют вот уже около двух столетий.

С середины XIX в. среди евреев Западной Европы и США на фоне социально-политических и духовных перемен, связанных с эмиграцией и усилением ассимиляционных тенденций, зарождается движение за упрощение или отмену наиболее архаичных предписаний иудаизма. Разнообразные философские и религиозно-политические ответвления этого движения получили собирательное название — реформизм. Возникает также и консервативный иудаизм, представляющий собой промежуточное звено между ортодоксальным и реформистским направлениями в иудаизме. В первой половине XIX в. среди еврейских интеллектуалов Европы чрезвычайно популярными становятся идеи Хаскала (Просветительство), представлявшие собой попытку секуляризации еврейской жизни и приспособления ее к светской культуре развитых европейских стран. Однако с конца прошлого — начала нынешнего столетия наибольшее влияние в еврейских массах приобретают националистические концепции сионизма. В основе сионизма, как известно, лежит концепция создания еврейского государства, и реализацию этой идеи на практике в основном осуществляли светские представители еврейской общественности различных стран мира. Однако по сути своей

сионистская идея представляет собой политизацию многих положений иудаизма (например, призывы к необходимости собирания евреев на «землях библейских предков» или пропаганда представлений о богоизбранности еврейского народа). С образованием в мае 1948 г. государства Израиль последнее становится центром притяжения для верующих иудаистов всех направлений и течений.

Своеобразие ориентаций отдельных течений иудаизма в Израиле (в Палестине до 1948 г.) связано с наличием различных этнических общин в еврейской среде. Начиная со средних веков евреи селились на Святой земле и жили автономными самоуправляемыми общинами в четырех городах: Иерусалиме, Хевроне, Тверии и Цфате. Еврейское население до середины XIX в. состояло в основном из сефардов — выходцев из стран Ближнего Востока, Северной Африки и Балканских стран. Это были потомки испанских и португальских евреев, изгнанных из стран своего проживания в конце XV в.

В Новое и особенно новейшее время наблюдается устойчивый рост ашкеназийской общины — выходцев из Европы, Северной и Южной Америки, Австралии и ЮАР. В период османского владычества в Палестине еврейские богомольцы существовали за счет халуки (средства, собиравшиеся среди верующих диаспоры и поступавшие в Палестину для поддержания еврейских поселенцев на Святой земле). Сефардская община была признана турецкими властями, в то время как ашкеназы считались иностранными подданными, однако, как и сефарды, обладали своими раввинатскими судами, религиозными школами (ешивами) и синагогами. С началом британского колониального управления в Палестине в 1921 г. был избран Верховный раввинатский совет, возглавлявшийся двумя главными раввинами — сефардским и ашкеназийским. Традиция общинного двоевластия в Верховном раввинате сохраняется до наших дней. Отправление культа у сефардов, образ их жизни, многие обычаи и традиции, в том числе и язык, отличаются от ашкеназийских. Собственных общинно-религиозных традиций придерживаются йеменские, североафриканские, немецкие, горские и бухарские евреи, различные хасидские братства, а также общины самаритян и караимов.

Хотя иудаизм так и не получил в Израиле законодательно оформленного статуса официальной религии, его институты тесно переплетены с государственными структурами и финансируются из государственного бюджета. С момента образования Израиля в нем действует так называемое «общепринятое соглашение», представляющее собой исторический компромисс между всеми политическими силами страны. Это соглашение определяет, что суббота будет выходным днем, и в этот день не будут работать государственные и частные учреждения и предприятия, магазины, общественный транспорт. Кашрут будет соблюдать-

ся повсеместно; религиозное ортодоксальное образование будет пользоваться полной автономией, бракоразводные дела будут находиться в компетенции раввинатских судов. Верховный раввинат Израиля не только контролирует религиозные учреждения, но и активно вторгается в светские области. Главной религиозно-политической партией, представляющей интересы раввината в кнессете (парламенте) и в правительстве, является Мафдал (национально-религиозная партия). Ультраортодоксальное течение также имеет свои политические партии. Наиболее представительные из них — «Агудат Исраэль» («Объединение Израиля»), «Поалей Агудат Исраэль» («Рабочее Объединение Израиля»), «Дегель га-Тора» («Знамя Торы»), ШАС («Объединение сефардов — хранителей Торы»). Эти партии в той или иной степени сотрудничают с парламентскими фракциями, добиваясь правительственного финансирования своих учреждений, но они признают государство Израиль лишь «дефакто». По мнению этих ультраортодоксов, только государство, живущее по галахическим законам, может заявлять о себе как о еврейском государстве. Израиль же в нынешнем его виде — это искажение воли Всевышнего, поскольку только Мессия вправе возвестить о создании государства для евреев. Кроме того, в Израиле существуют крайне правые ультраортодоксальные группировки, представленные «га-Эда га-харедит» («Набожная община»), Сатмарскими хасидами, «Наторей Карта» («Стражи города») и др. Они не признают государство Израиль и его законов, игнорируют выборы, отвергают правительственные дотации, объявляют день независимости страны днем поста и покаяния, считая сам факт образования Израиля продолжающейся катастрофой еврейского народа.

В городах и населенных пунктах современного Израиля действуют около двухсот религиозных советов (моацот датиот); 450 раввинов, находящихся на государственной службе, ведают оформлением актов гражданского состояния, осуществляют контроль над кашрутом и правильным соблюдением субботы и еврейских праздников, ведут соответствующую работу в армии. В десяти городах страны действуют 24 раввинатских суда.

Особенно сильные позиции Верховный раввинат удерживает в системе образования Израиля. Хотя религиозные школы составляют 17 % от числа всех средних учебных заведений страны, в число ортодоксальных верующих — не более 15 % населения, четвертая часть учебного времени во всех израильских школах отводится на изучение религиозных дисциплин. Квалифицированные кадры для религиозных учреждений готовятся в Раввинатском Центре им. раввина Кука в Иерусалиме, в религиозном университете Бар-Илан, а также на факультетах иудаистики в Еврейском университете в Иерусалиме.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (И. Н. Яблоков)	3
Введение (И. Н. Яблоков)	5
Проблема происхождения религии. Ранние формы верований и культа (А. Н. Красников)	48
Автохтонные религии Африки, Америки, Океании, Австралии (Е. В. Рязанова) .	58
Религия в Древнем Египте (В. В. Винокуров)	104
Религия в Древней Месопотамии (З. П. Трофимова)	128
Религия в Древней Сирии и Финикии (З. П. Трофимова)	139
Религия в Древней Греции (А. П. Забияко)	146
Религия в Древнем Риме (А. П. Забияко)	174
Религия древних кельтов (А. П. Забияко)	207
Религия древних германцев (А. П. Забияко)	219
Религия славян (А. П. Забияко)	236
Религия протондийской цивилизации. Ведическая религия. Брахманизм (А. М. Дубянский)	288
Инданизм (А. М. Дубянский)	302
Джайнизм (М. Г. Мокринский)	323
Сикхизм (А. В. Бочковская)	331
Митраизм (З. П. Трофимова)	344
Зороастризм (В. Н. Зайцев). Парсизм (Б. А. Иванов)	353
Манихейство (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	371
Даосизм (А. О. Милянчук)	382
Конфуцианство (З. Г. Латина)	389
Синто (Г. Б. Навлицкая)	424
Иуданизм (А. В. Крылов)	448

